٥٥ - ٥٦

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العددان الخامس والخمسون والسادس والخمسون   السنة الخامسة عشرة   صيف وخريف العام ٢٠٠٢/١٤٢٣هـ



دار الاجتهاد


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العددان الخامس والخمسون والسادس والخمسون

السنة الخامسة عشرة

صيف وخريف العام ٢٠٠٢/١٤٢٣هـ

تصدر عن :

دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر

ص. ب. : 5581/14 ـ بيروت ـ لبنان ـ تلفون : 866666، 862205

ساقية الجنزير ـ بناية برج الكارلتون ـ الطابق الثاني

التوزيع في الوطن العربي وكافة أنحاء العالم:

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع

صندوق بريد 6590/ 113 بيروت ـ لبنان

فاكس 00961-1-856677

التوزيع في السعودية:

دار نشر الأبحاث الفقهية والتنموية

ص.ب.: 89402 الرياض 11623

هاتف: 4600066 فاكس: 4600602 الرياض

www.feqh-tanmiah.com

E-mail: info@feqh-tanmiah.com

ـ طلبات الاشتراك محصورة بإدارة مجلة الاجتهاد

الاشتراك السنوي:

ـ المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية 100 دولار أميركي.

ـ الأفراد:

في أقطار الوطن العربي 70 دولاراً أميركياً

خارج الوطن العربي 70 دولاراً أميركياً

تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:

1 ـ إما بشيك مسحوب على نيويورك لأمر «دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر».

Dar Al-Ijtihad For Research. Translation and Publication

2 ـ أو بتحويل إلى العنوان التالي: حساب «الاجتهاد»

رقم ٠٢٤٠١٣٠١٢٧٢٠٠ دولار أميركي

البنك السعودي اللبناني ـ الفرع الرئيسي

تلكس LABANK 21469 LE ـ

ص. ب. 6765 ـ 11 ـ بيروت ـ لبنان

Account «AL-IJTIHAD»
No. 0240130127200 in US Dollars
Saudi Lebanese Bank, Head Office
Telex: LABANK 21469 LE.
P.O.BOX: 11-6765 - Beirut, LEBANON

ثبت الموضوعات

مراجعات الكتب



النهوض والإحياء والأزمة

التحرير

يَضَعُنا الظرف العربي الحاضر جميعاً تحت وطأة مسؤولياتٍ كبرى فيما يتعلَّق بأسباب الأزمة، وتحمُّل تبعاتِها، وتبيُّن مظاهرها، وأدوات ووسائل الاتجاه للخروج منها وعليها.

ونحسب أنَّ أولى مسؤوليات التحليل والفهم التخلّص من المسلَّمات والآراء الشائعة، ومن تلك المسلَّمات أنّ العرب مروا في حقبة نهوضٍ امتدت من أواسط القرن التاسع عشر، وإلى ثلاثينات القرن العشرين. ثم هم منذ ذلك الحين يغوصون في وحول السقوط والتراجع والهزيمة. والواقع أنّ المشكلات التي كان العرب والمسلمون يتعرضون لها في القرن التاسع عشر، ما تزالُ هي هي في مطالع القرن الواحد والعشرين. فإذا كان الحاضر تُخالطُهُ الخيبةُ والسقوط؛ فإنّ الماضي، القريب ليس أفضل بكثير. أمّا الواقع فهو أنّ القرن التاسع عشر ما كان قرنَ نهوضٍ، كما أنّ مشكلات الحاضر ليست قضايا ومسائل سقوطٍ وانهيار. أمّا الذي أحدث هذه الانطباعات المتشائمة فاستطالةُ حقب النضال، واستمرار المشكلات وتفاقُمها، وتصاعد للقوة الإسرائيلية والجَبَروت الأميركي، وتعمُّقُ الأزمة السياسية أو تعمُّقُ العجز عن حلّ مسألة الدولة أو قضيتها في الماضي العربي الفريد، كما في الحاضر.

وليس المقصود من هذا الاستنتاج تسهيل الأزمة في الواقع - **فهي عميقةٌ وعسيرة** -؛ بل الذهاب إلى أنّ النهوضَ لو كان لأحدثَ اختراقاً مُغيِّراً، ولَما أمكن الوصولُ إلى الوضع الراهن مهما صعُبت الظروف. فالأنظمة العربية التي قامت في الخمسينات أرادت تحقيقَ التحرير والوحدة والتنمية، وهي ذاتُها أهداف الإصلاحيين و«النهضويين» مطلعَ القرن العشرين. ومآلُ **المسألةِ الأُولى**

هذه الذهاب إلى أنّ القضية ليست قضيةَ سقوطٍ أو نهوض؛ بل الوعي (المعقَّد الأسباب) والذي يرى هناك نهوضاً، وانحطاطاً هنا. ولا شكَّ أنّ الوعيَ هذا أحدثته وقائعُ العقود الثلاثة الماضية، فصار الماضي ذهبياً، والحاضر مقبضاً وتشاؤمياً. ولهذا فإنَّ المهمةَ الأولى للدارسين ورجالات العمل العامّ على المستويات كلِّها: دراسة الظواهر الثقافية والسياسية في القرن المنقضي، وقراءة وقائع الوعي ورموزه بمرحلتي القرن العشرين، وصولاً لتفكيك الوعي المتأزم هذا، وكشف علائقه بالواقع إيجاباً وسلباً، وانقطاعاً في الحالتين.

أما **المسألةُ الثانية**، والتي تقتضي دراسةً وتأمُّلاً فالعلاقةُ المعقَّدةُ للحاضر العربي والإسلامي بعضهما ببعض، على مستويي الفكرة والواقع. فقد سمعنا ـ خصوصاً بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ـ شكاوى كثيرة من المسلمين الآسيويين والأفارقة أنَّ العربَ مشغولون أكثر من اللازم بأنفسهم وقضاياهم، وأحياناً على حساب القضايا الإسلامية العامّة، أو تلك الأهمّ في الحاضر العربي نفسه. والواقعُ أنّ جهاتٍ كثيرةً أرادت عزل العرب عن المسلمين في السنوات الأخيرة، بتصوير الحاضر العربي والوضع العربي بصورة التأزُّم والانقسام، ولا كذلك المجالات الإسلامية الأُخرى، وبالذات المجال الآسيوي أو مجال آسيا الشرقية. على أنّ العاملَ الأجنبي والدولي ليس كافياً لتعليل التباعُد بين العرب والمسلمين الآخرين؛ في الوقت الذي يتصاعدُ فيه مقامُ الإسلام السياسي ودوره ضمن المجتمعات العربية ثم الإسلامية الأُخرى. وهذا الوضع بالذات، أو واقعة الانفصام ومحاولاته، تقتضينا دراسة متغيرات الفكر والواقع العربي والإسلامي، لجهة الثقافة والفكر، ولجهة المشروع الإسلامي العامّ، وأخيراً لجهة قراءة فكرة الإسلام السياسي.

و**المسألة الثالثة** والأخيرة في هذا الملفّ، يمكن التعبيرُ عنها بـ «إلى أين؟»: إلى أين في إدراكات ووعي النهوض والسقوط ومفاهيمهما ووقائعهما؟ وإلى أين في مجال المشروع الإسلامي العامّ، ومواقع العرب في المشروع والأزمة وقطائعهما وتناقضاتهما؟ وإلى أين في مجال علاقات الإسلام والمسلمين، والعرب العاربين والمستعربين بالعالم ووقائعه وقضاياه، ووجوه

تجاوزاته وعداواته وتحالفاته؟!

كان العدد الماضي من الاجتهاد (رقم 54) قراءة في وقائع الأزمة، وتطوراتها ونكساتها وأهوالها. أما هذا العدد المزدوج (رقم 55 و56) فيدرس وعْيَ المفكرين العرب بالقرن العشرين، وأفكارهم ومشروعاتهم للتصدي للمشكلات، وللبدائل الأخرى. وبذلك فهو يدرس جذور الأزمة، ويحاول فتح آفاقٍ جديدةٍ لا بد أن تكون بالضرورة آفاقاً عالمية، آفاقاً للانخراط والمشاركة، والتفكير الآخر، والإدراك المختلف، والرؤية الواسعة والشاسعة.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الدولة السياسية والدولة الاقتصادية
كيف نستفيد من تجربة دول آسيا الشرقية

الفضل شلق

في العام 1773 اتخذ اليابانيون قراراً بالانغلاق عن العالم فطردوا الأوروبيين ووضعوا نهاية للدين المسيحي في بلادهم. وفي العام 1868 تعرضوا لهزيمة مذلّة أمام قوة أميركية صغيرة بقيادة الكومودور بيري، فقرروا الانفتاح على العالم وتقليد الغرب وتبني ثقافته وعلومه، والقرار اتخذته ونفذته نخبة صغيرة لا تتجاوز الخمسين شخصاً (كما يقول كتاب ميجي إيشن). وفي العام 1905 انتصروا على قوة أوروبية كبرى هي روسيا. وكانوا قبل ذلك بحوالي ألفي عام قد اتخذوا قراراً باستيراد دين جديد هو البوذية للمساهمة في حل مشاكل عملية كان سببها دينهم القديم (الشينتو) الذي كان يحول دون دفن الموتى، إذ كان يحرّم لمس الموتى وبالتالي دفنهم، وذلك دون أن يتخلوا عن الدين القديم.

إن الدرس الأساسي المستفاد من هذه التجربة هو أن القرار السياسي هو الفرق بين الانغلاق والانفتاح على العالم، بين التأخر والتقدم، بين الهزيمة والنصر.

وما يتبع في هذه الدراسة بحث في الشروط المطلوبة لكي ينجح القرار حين يؤخذ. وقد كثرت الدراسات حول تجارب دول آسيا الشرقية المحاذية للشاطئ الباسيفيكي وسنغافورة (في المحيط الهندي). التجربة الرائدة هي اليابانية، التي تبعتها دول آسيا الشرقية الأخرى، وإن اختلفت التفاصيل والشروط.

المؤسسات علاقات لا هياكل

القرار تأخذه الدولة، فهي المركز المنوط ذلك به في كل مجتمع. لكن القرار الناجح والمفيد والمنتج ليس ما تأخذه الدولة بالنيابة عن المجتمع ولا في مواجهته، بل هو ما تقرره مع المجتمع ومن خلاله. والمسألة لا تتعلق بالمؤسسات التي تنشئها الدولة بل بالعلاقة بين الدولة والمجتمع، وبالعلاقة بين المؤسسات والدولة. فقد بنت دول شرقي آسيا منذ الستينات مؤسسات كان لها اليد الطولى في النهوض الاقتصادي. وهي تختلف وتتشابه، بين مؤسسات للتخطيط وأخرى لتشجيع الاستثمارات وثالثة للبحث والتطوير ورابعة للتمويل. بعضها يركز على المجمّعات الكبرى (الشايبول في كوريا، والزايباتسو في اليابان)، والبعض الآخر على مؤسسات الأعمال الصغرى (كما في تايوان). وهذه المؤسسات يمكن الرجوع إليها لمعرفة هيكلياتها وتفاصيل العلاقة فيما بينها في كتابين حديثي النشر (ليندا وايز، ومحمود عبد الفضيل). لكن المهم والمشترك بينها جميعاً هو أن التخطيط ليس إملاءً تحدده السلطة السياسية وتفرضه على قطاع الأعمال، ولا روحاً أبوية تمارسها السلطة على القوى العاملة في المجتمع، بل هو بحث عن الفرص لتحديد القطاعات الأكثر مردوداً والأسواق التي يمكن التوسع فيها، وكل ذلك يتطلب جمع المعلومات محلياً وفي الخارج، وجعلها متاحةً أمام المستثمرين، سواء أتى هؤلاء من الخارج أو من الداخل.

والخيار الصحيح الذي تأخذه الدولة في علاقتها بالمجتمع ليس خياراً بين القطاع الخاص والقطاع العام، فالقطاع العام يمكن أن يكون منتخباً، والقطاع الخاص يمكن أن يكون غير منتج في ظروف أخرى. ولا يشكل أي منهما ضمانةً للفئات الشعبية العاملة إلا بمقدار ما تكون للدولة سياسات تفرض ذلك. فالخيار الصحيح هو بين الدولة المحفزة للإنتاج والدولة التي تمتنع عن هذا الدور. بين الدولة الاقتصادية التي تعطي الأولوية للاقتصاد والدولة السياسية التي تعطي الأولوية للأهداف السياسية أو للرموز الثقافية على حساب الاقتصاد والإنتاجية، بين الدولة التي تهتم بالحياة اليومية لمواطنيها، وبمستواها المعيشي، والدولة التي تسخّر حياة مواطنيها لأهداف خارجية، ربما

تعلقت بشرف الأمة وكرامتها أو باستقلالها وسيادتها، دون أن تدرك عن قصد أو غير قصد، أن كل ذلك لا يتحقق إلا على قاعدة العمل والإنتاج، إذ لا إبداع دونهما.

إن العمل هو فعل إرادة توقظها الدولة وتحفزها أو تقمعها وتميتها. ومن الممكن قياس العمل، أما الإرادة فهي الأمر العجيب، إذ يستطيع الخبراء قياس نتائجها الاقتصادية، لكنهم لا يستطيعون توقعها (كندلبرغر).

الدولة القوية هي المحفزة للإنتاج

يتوهم الكثيرون أن الدولة القوية هي التي تعمل من فوق مجتمعها أو في مواجهته لتدجينه وقمعه. ويغذي هذا الوهم أصحاب الأمر والنهي في بعض البلدان، وبخاصة العاملون في أجهزة القمع في حاشية أصحاب السلطة. وكل ذلك من أجل أن يوهموا صاحب الأمر بأن القوة تنبع من شخصه لا من العلاقة بينه وبين مجتمعه، وبينه وبين مؤسسات الدولة.

وقد حذّر د. نزيه الأيوبي من هذا الوهم في كتابه (Overstating The Arab State)، أو بالأحرى ألّف الكتاب لهذا الغرض. ويحلل خلدون حسن النقيب آليات «الدولة التسلطية في المشرق العربي». ويندب المثقفون العرب حظ الأمة العربية العاثر، التي ابتليت بالتجزئة إلى دول قطرية، كما ابتليت بتسلطية هذه الدول التي عجزت في الوقت ذاته عن تحقيق النمو بما يرفع مستوى معيشة شعوبها أو يخفف الأعباء عنها. والقلة من هؤلاء بحثوا في شرعية الدولة العربية كما فعل مايكل هدسون في كتابه (The Arab Politics).

إن الدولة القوية هي التي تستمد شرعيتها من مجتمعها، أي التي لا تحتاج إلى الأمر والنهي، ناهيك بالقمع، كي يصبح قرارها رأياً عاماً، والتي يكون قرارها رأياً عاماً لأنها عرفت كيف تبني العلاقة مع مجتمعها على أساس أنه يتشكّل من مواطنين لا من رعايا، من أفراد يساهمون في الرأي والعمل لا من رعايا ينتظرون الأوامر والتوجيهات لكي يعملوا ولكي يبدوا الرأي. وحين يكون الناس مواطنين فإنهم يعملون بإرادة وعزم، أما حين يكونون مجرد رعايا فإنهم يفتقرون إلى الإرادة ويكون عملهم دون عزم لإرضاء الغير. وفي هذه

الحالة الأخيرة يفقد المجتمع قدرته على الإنتاج. ولا يستطيع المرء تخيل مجتمع قوي في هذه الأيام دون مستوى عالٍ من الإنتاج.

فالدولة القوية هي دولة المجتمع المنتج. وهذه ليست مسألة تقنية بل سياسية بالدرجة الأولى. ومن أسهل الأمور استيراد التكنولوجيا أما السياسة فلا يمكن استيرادها ولا تصديرها، بل هي تصنع محلياً وحسب.

ومن يصنعها هو المجتمع في إطار الدولة، والدولة في إطار المجتمع، أي يصنعها المجتمع والدولة في آن معاً، يصنعانها في العلاقة المتبادلة بينهما. والحديث هنا ليس عن يوتوبيا من أي نوع، بل هو عن التجارب المستفادة من تطور حصل في بلدان شرقي آسيا.

وربما كانت الدولة القوية هي الدولة التنموية، الدولة التي تحمل مشروعاً للنمو الاقتصادي، وهذا المفهوم هو الذي شرحه إيمانويل كاستلز في كتابه (The Network Society) والذي كان أول من ابتدعه جيرشنكرون في أوائل الستينات كما يقول محمود عبد الفضيل في كتابه «العرب والتجربة الآسيوية: الدروس المستفادة».

الحداثة ليست شرطاً للتقدم

عندما يحذر جون واتربوري وآلان ريتشارد في كتابهما الهام عن «الاقتصاد السياسي للشرق الأوسط» Political Economy of The ME من الإصرار على اتباع نموذج واحد هو النموذج الأوروبي (الغربي) للتطور، فإنهما يحذران من إيديولوجيا الحداثة.

إن مشكلة تعبير الحداثة هي أنه يشير إلى مرحلة زمنية مرت بها أوروبا، وذلك منذ عصر النهضة وإلى الآن، مع الملاحظة بأن الكثيرين يشيرون إلى الراهن بتعبير ما بعد الحداثة الذي ما زال مجهول الهوية. والمرحلة الزمنية لقارة متنوعة الشعوب واللغات والاتجاهات الفكرية والاجتماعية تحتوي على الكثير من التناقضات مما يجعل التعريف ببعض الخصائص أمراً مستحيلاً، إلا إذا كان المطلوب أن نكون انتقائيين فنختار للحداثة أن تكون ليبرالية أو ليبرالية محافظة، أو رجعية أو ثورية، أو بورجوازية أو بروليتارية، أو ملكية أو

جمهورية، أو دستورية أو استبدادية. وسنضيع وقتاً كثيراً قبل أن نصل إلى تعريف جامع للحداثة، قبل أن يحدث التطور الاجتماعي والثقافي الذي يتطلبه ذلك التعريف. فالحداثة حمالة لأوجه متعددة ومتناقضة في آن معاً.

والتقليد ليس نقيض الحداثة، بمعنى أنه الباقي من النظام القديم والمستعصي على الحداثة التي فشلت حتى الآن في تطويعه أو إلغائه. بل التقليد هو الوجه الآخر للحداثة، جزء منها وهي تعيد إنتاجه كما يقول إريك هوبسباون في كتاب إعادة اختراع التقليد Reinventing of Tradition. وإذا وافقنا مع إيمانويل والرستين على أن العالم كله قد أُدمج في النظام العالمي الحديث تدريجياً منذ القرن الخامس عشر حتى اليوم، فإننا يجب أن نوافق أيضاً على أن هذا النظام قد فرض نفسه على الجميع، فرض الحداثة وصادر التقليد وأعاد تشكيله ليتناسب مع متطلبات النظام العالمي[1]. ويستتبع ذلك أن التراث أيضاً يعاد تشكيله انتقائياً لتلبية الحاجات ذاتها، فيقتصر الأمر على أن يكون التراث سحباً للحاضر على الماضي. وكم من مرة أعيد تشكيل التراث والتقليد في بلادنا العربية، فاستخدم الإسلام في مواجهة العروبة وتشكلت أحزاب إسلامية لمناهضة المد القومي العربي، واعتبرت دول إسلامية معتدلة، ثم أعيد اكتشاف أنها بؤرة للأصولية الآن؟[2] وهل الأصولية إلا نتاج هذه الحداثة وهذا النظام الرأسمالي العالمي الذي يكرس حقوق الإنسان ويحتقر الإنسان في آن معاً؟

---

(1) لكي نفهم العالم الحديث علينا أن نقرأ الكتب التي تؤرخ لعالمية النظام لا للعولمة. لكن ما يترجم إلى العربية حول العولمة أكثر بكثير مما يترجم حول النظام العالمي وتاريخ تطوره.

(2) يقول توماس فريدمان، الصحافي، الشهير، وأحد أكثر مبشري العولمة حماسة في كتابه «ليكسوس وغصن الزيتون» أنه لم تقع حرب بين بلدين يحتوي كل منهما على مطعم ماكدونالدز (للهامبرجر والوجبات السريعة)، وهو الذي كان بعد 11 أيلول أشد الدعاة لتغيير مناهج الدراسة في البلدان العربية لأنه اعتبر الثقافة الإسلامية الرائجة بؤرة للأصولية والإرهاب. لكن الحقيقة هي أن من قاموا بهجوم 11 أيلول كانوا متخمين بهامبرجر الماكدونالدز.

أما بلدان شرق آسيا فإنها ما أضاعت وقتها بحثاً عن الحداثة (كما يفعل الكثيرون من العرب) ولم تتقوقع حول التقليد والحفاظ على التراث، بل حددت لنفسها هدفاً هو التقدم، وما اعتبرت الحداثة شرطاً للتقدم. وكان التقدم لديها شيئاً يمكن قياسه بالنمو الاقتصادي، أي تزايد الدخل الوطني الفردي تزايداً مطرداً. وقد بدأت مسيرتها في بداية الستينات، وصارت تسمى نموراً في بداية التسعينات، مما يشير إلى أن الفرق بين التأخر والتقدم يقل عن ثلث قرن، وأن الانتقال يتحقق بهذه السرعة عندما تكون للحكومات سياسات تقود بهذا الاتجاه.

لقد حققت بلدان آسيا الشرقية تقدماً كبيراً في وقت قصير لأن دولها حملت كل منها مشروعاً للنمو، أعطته أولوية على الديموقراطية لكنها حققت الديموقراطية لاحقاً ـ وأولوية على عدالة التوزيع، لكنها ردمت الهوة نسبياً بين الطبقات العليا والدنيا لاحقاً ـ وأولوية على الخروج عن التبعية ـ كما أولوية على السيادة والاستقلال، لكنها أركعت الغرب على صعيد الإنتاج والتجارة ـ وأولوية على الثقافة والتراث والتقليد فحققت حداثة تستحق أن تحتذى، وما كانت بحاجة لأن تحتذي حذو أحد في نماذجها المختلفة للنمو. ولم يكن الوقت متاحاً لديها، كما لم تكن لديها الرغبة كي تغير ثقافتها ومجتمعها من أجل أن يصبح منسجماً مع نموذج ما للحداثة بل جلبت التقدم إليه بتحفيز الإنتاج.

الشرعية من الداخل

استمدت دول آسيا الشرقية شرعيتها من مشروعها للنمو، ولذلك أطلقت عليها تسمية الدولة التنموية، كما يقول كاستلز ويؤيده في ذلك د. محمود عبد الفضيل، وليندا وايز التي تستخدم تعبير الدولة المحفزة للإنتاج، أو الدولة المتجذر مشروعها في مجتمعها. وهذه شرعية مبنية على الإنجاز. والإنجازات كبيرة فهذه الدول تحقق فائضاً سنوياً كبيراً في التجارة مع الولايات المتحدة، مما يشكل سبباً دائماً لأزمة هذه الأخيرة المتمادية.

والإنجاز في دول آسيا الشرقية هو إنجاز الدولة ورجال الأعمال

والعاملين في الشركات والمؤسسات العامة والخاصة معاً. وعندما ينجز المرء أو ينتصر يصبح للتراث وللتقليد وللاستقلال والسيادة معنى آخر. ويصير متاحاً تحقيق العدالة في التوزيع. وترتقي العلاقات الاجتماعية إلى مستوى أعلى من الحوار والتعاون. أما المهزوم أو غير القادر على الإنجاز فإن كلاً من هذه الأمور تصبح لعنة عليه وضده.

وفي كل مرة كانت دولة في شرقي آسيا تحقق نتائج إيجابية كانت تعدل هياكلها كي تتناسب مع المرحلة الجديدة، أو بالأحرى كي تخلق مرحلة جديدة تتلاءم مع متطلباتها، فتنشئ مؤسسات جديدة للدولة، ويجري الحوار مع مؤسسات الأعمال ومع مؤسسات العاملين لاختيار القطاعات الإنتاجية الجديدة التي يمكن ولوجها، ولاختيار مؤسسات الأعمال التي يمكن توفير الدعم لها. فيتم بناءً على ذلك الانتقال من صناعة استبدال الواردات إلى الصناعات الصالحة للتصدير، ومن صناعة النسيج إلى صناعات الآليات الثقيلة، ومن صناعة النسيج إلى الإلكترونيات والتقنيات العليا. وتتعاون في ذلك مؤسسات التخطيط مع مؤسسات البحث والتطوير مع أصحاب الشركات ومع نقابات وتعاونيات العمال. وكان الهدف من وراء ذلك تطوير الصناعة التي يجب أن تشكل أكثر من 30 في المئة من الناتج الوطني الإجمالي، حتى في سنغافورة التي افتقرت إلى المواد الأولية وإلى كل شيء آخر ما عدا إرادة العمل والإنتاج.

وضربت التجربة الآسيوية بنظرية ماكس ويبر[1] عرض الحائط. بل أظهرت عدم صحتها، وبرهنت على أن الثقافة الموروثة لا علاقة لها، سلبية أو إيجابية، بالتقدم والإنجاز. وعلمتنا هذه التجربة أيضاً أننا نحتقر مجتمعنا،

---

(1) في بداية الخمسينات نصح خبراء البنك الدولي اليابان بعدم الدخول في صناعة السيارات لأن ذلك لا يتوافق مع ثقافتها الموروثة. وبعد أربعة عقود من السنين يصطحب الرئيس بوش، الأب، في زيارته لآسيا رؤساء مجالس إدارة شركات السيارات الأميركية الكبرى لكي يتعلموا من اليابانيين صناعة السيارات الأكثر جودة والأقل استهلاكاً للوقود.

أو أي مجتمع آخر، حين نعتبره متخلفاً غارقاً في التأخر والتقليد ويحتاج إلى من ينقذه وإلى من يهديه إلى الطريق القويم، كما علمتنا أن ما تحتاجه هذه المجتمعات المتخلفة المتأخرة هو السياسة، سياسة المجتمع لا إنقاذه من نفسه.

إذا كان الاستقلال أو السيادة أو التبعية تعبيراً عن العلاقة بالخارج، فإن دول آسيا الشرقية استحدثت شرعيتها من الداخل. من علاقتها مع مجتمعها، من السياسة، أي من علاقة الحوار والإنجاز. وعندما يقول برنارد كريك في كتابه «دفاعاً عن السياسة» أنه يجب حماية السياسة من الأيديولوجيا ومن القومية ومن التكنولوجيا، وحتى من الديموقراطية، فإنه يعني أن السياسة هي الحرية بالنسبة للإنسان لأن معناها أن يساهم الإنسان في حل قضاياه حين يكون طرفاً في الحوار. فلا يخضع لأي سلطة من سلطات الكائن المتسامي سواء كان فكرة أم مفهوماً أم سلطاناً معزولاً أم كائناً غيبياً ميتافيزيقياً. وهذا هو المعنى الذي قصده المرحوم الإمام محمد مهدي شمس الدين عندما دعا لأن تتولى الأمة شؤون نفسها بنفسها. وكم من مرة استبيح الإنسان باسم حقوق الإنسان (وهذا ما يفعله الأميركيون الآن). واستبيح المسلمون باسم الإسلام. والاشتراكيون باسم الاشتراكية (تذكّروا ستالين)، والأحرار باسم الديموقراطية.

يقول برنارد كريك في كتابه «دفاعاً عن السياسة»: «بالتأكيد إذا كانت مشكلة المجتمع الأساسية هي لامحدودية المطالب ومحدودية الموارد، فإن العلم الأساسي يكون هو السياسة لا الاقتصاد». فالسياسة هي علم العلوم. هي التدبير، كما كان العرب القدماء يقولون، وهي ما يسخر العلوم لخدمة الإنسان، وهي الدليل لأخذ القرارات الاقتصادية السليمة بما يتناسب مع حاجات الناس. ولا يعرف حاجات الناس أكثر من الناس أنفسهم (لا يعرف الشوق إلا من يكابده). لذلك يتوجب أن يكون القرار قرارهم، ولا يتحقق ذلك إلاّ عندما يكون الحوار بينهم وبين الدولة متواصلاً حول الحاجات والقرارات. وحينها تستقيم السياسة بمعنى التدبير وإدارة شؤون المجتمع. وهذا ما فعلته دول آسيا الشرقية من أجل النهوض والتقدم.

فالسياسة هي الحوار بين الناس لتدبير شؤونهم مباشرة ومن خلال الدولة

التي تؤطر نشاطهم، والحرية هي فعل الإرادة حين يساهم الناس في التدبير، أي في السياسة. فالسياسة والحرية والإرادة، كلها تعابير عن شيء واحد. وعندما يوجد هذا الشيء الواحد يمكن أن يكون للمجتمع مشروع، والمشروع يكون في العالم لا في العزلة عنه.

الانخراط في العالم

لا أخفي أنني عندما قرأت قول كاستلز عن الهوية بأنها «مشروع» فوجئت، كغيري من المثقفين العرب الذين يعتبرون الهوية معطى في الماضي (التراث). لكني بدأت أفهم الكثير مما لم أكن أفهمه من قبل عن الثقافة، والتعددية، والتعددية الثقافية. وبدأت أفهم الفرق بين الهوية كدوران حول الذات، حول الماضي، وكحفاظ على التراث والتقليد حرصاً عليهما من التعديات الخارجية (الاستشراق، والاستعمار، الغزو الثقافي - تحديات العولمة) وبين أن تكون الهوية مشروعاً تنموياً للإنتاج وللدخول في العالم، مشاركة للعالم دون خوف على هوية أو تراث. وأدركت أنه في الحالة الأولى تضيع الهوية، أو تصبح موضوعاً فولكلورياً تكشف الأنتروبولوجيا جواهره، بكل بساطة وتبسيط، وفي الحالة الثانية يكتسب التراث والهوية معنى جديداً مغايراً، يخرج من الماضي ويصنع التاريخ والمستقبل؛ في الأولى نعطى المغزى ونكون موضوعاً للغير. وفي الحالة الثانية نصنع المغزى ونصير ذاتاً فاعلة.

ما خرج الآسيويون الشرقيون من التقليد ولا دخلوا في الحداثة، بل انخرطوا في العالم: وهذا هو بيت القصيد. وكانت السياسة عندهم سياسة الإنتاج لا سياسة الهوية. بدأوا بالتصنيع من أجل الحد من الواردات ثم طوروا انتاجهم من أجل التصدير، والتصدير يتطلب إيجاد أسواق، ومن ناحية أخرى يتطلب الإنتاج تمويلاً. فجرى البحث عن الاستثمارات، وما خافوا من الاستثمارات الأجنبية سواء أكانت استثمارات مباشرة، أو عن طريق الدولة، شرط أن تكون إنتاجية، أي من أجل الصناعة، حملوا مشروعهم الإنتاجي إلى العالم وما خافوا على الهوية ولا على التراث ولا على منظومة القيم. وعندما احتلوا مكاناً مرموقاً في الاقتصاد العالمي صار لهويتهم معنى، وصار التقدم

يعزى إلى ثقافتهم الموروثة، وصارت القيم الإنسانية قيمهم. وكلّ من ذلك هي حقيقة افتراضية. لأن الحقيقة الوحيدة هي التي يصنعها الإنسان. والإنسان محور الكون. وما عادت الأرض تدور حول الشمس، بل عادت تدور حول الإنسان العامل المنتج، حامل المشروع.

إن لب القضية هو إنتاج سلع وتبادلها. إنتاج سليم ينم عن القدرة على تحويل أشياء الطبيعة غير المفيدة إلى أشياء مفيدة يرغبها الإنسان ويستخدمها لتلبية حاجاته، أو ما يسمى الاستهلاك، ثم تبادل هذه السلع الذي يؤدي إلى التواصل بين البشر عن طريق التجارة المحلية والدولية. نشاطات يومية. كد، عرق، ساعات يومية في دوام المصنع والمكتب، بؤس الضرورة، وكثير غير ذلك مما لا نجد له صدى في خطب المؤتمرات ولا في دواوين الشعر عندنا. لكن الأساسي في كل ذلك هو العمل المنتج الذي حفزته الدولة بإنشاء المؤسسات واستجلاب الاستثمارات والقروض الممنوحة ثم السعي وراء الأسواق. يبدو الأمر بسيطاً وهو كذلك: شرط أن تتوافر الإرادة وأن تتواصل الدولة مع الناس كي يصبح الأمر والنهي رأياً عاماً، ويتحول الرأي العام إلى أمر ونهي وقرارات وخطط مدروسة. في هذا الجو يتلاشى الاستبداد، وتكون الديمقراطية لا شرطاً مسبقاً بل حصيلة للنشاط والسعي والعمل المنتج. وقد انتقلت هذه الدولة الآسيوية من استبداد في بداية مرحلة النهوض إلى الديموقراطية لاحقاً، وهي الآن تحاكم الرواد الأوائل بتهمة الفساد. وليس في الأمر يوتوبيا، بل هو تنامي الوعي بسبب العمل المنتج، ومع تنامي الوعي يزداد اعتداد الناس بأنفسهم لأنهم هم الذين أنجزوا، وهل الديموقراطية غير ذلك؟ أو فلنسمها يوتوبيا الإنتاج. ولا ضرر في ذلك.

ليس مفهوماً معنى تعبير «القيم الآسيوية» التي أعطيت أكثر مما تستحق قبل أزمة 1997. والتي انتهكها الباحثون بعد الأزمة. لكن المعروف أن هذه الشعوب في شرقي آسيا تتنوع في أديانها وثقافاتها، إذ بعضها بوذي وبعضها كونفوشيوسي وبعضها هندوسي وبعضها مسلم. بالإضافة إلى أديان أخرى. وإذا كانت تختلف في أديانها وفي منظومات قيمها، فإن أياً من هذه لا يصلح لتفسير نهوض شرقي آسيا. والمشترك بينها، الذي يصلح أساساً للتفسير، هو

العامل السياسي الذي أطلق المشروع التنموي.

تسلحت الدولة في شرقي آسيا بالإنتاج. الذي أعطاها الشرعية بنظر شعبها، وخرجت إلى العالم سعياً وراء الاستثمارات المباشرة والقروض وبحثاً عن الأسواق للتصريف. وخرجت بذلك على التجربة التاريخية لأوروبا التي هيمنت على العالم منذ بداية الاكتشافات في أواخر القرن الخامس عشر، بتفوق الإنتاج حيناً وبغلبة العنف والقسر أحياناً. والمعروف أن السفن التي أرسلتها البرتغال شرقاً، وإسبانيا غرباً، كانت مزودة بالمدافع والجند لا للتجارة وحدها بل من أجل استخدام العنف ضد الشعوب المغلوبة لإجبارها على التبادل مع القادمين الأوروبيين الذين لم يكن لديهم الكثير مما تحتاجه الشعوب المغلوبة (إلا الذهب والفضة). وعند نضوب المعدن الثمين كان الأوروبيون يقومون بالتجارة بين الهند والصين، بوسائل العنف نفسها. وهذا كتاب شوذوري عن «التجارة والحضارة في المحيط الهندي: تاريخ اقتصادي من صعود الإسلام حتى عام 1750» يشهد على أن العنف لم يعرفه التبادل بين أرجاء هذا المحيط قبل دخول الأوروبيين إليه.

ما اعتبر الآسيويون ثقافة الغرب آخر بالنسبة لهم، كما هو الحال عندنا. بل اعتبروها ثقافة العالم التي لا بد من اكتسابها لكل أمة تطمح لأن يكون لها مكان في هذا العالم. ولا مكان لمن ليس لديه القوة في عالم رأسمالي قائم على المنافسة التي لا ترحم الضعفاء، والضعفاء هم قليلو الإنتاج. فهموا أن الثقافة الغربية هي الثقافة التي تصنع العالم وأنه لا يمكن المساهمة فيها دون تبنيها، بالأخذ منها والمشاركة فيها. فالثقافة الغربية ليست ثقافة صنعها الغرب في عزلة عن العالم، بل بتواصل معه، تواصل ازداد توسعاً مع توسع عالمية الرأسمالية أفقياً وعمودياً. فالشعوب المغلوبة ساهمت في صنع هذه الثقافة كما ساهمت الطبقات المستغلة من داخلها فيها، كما يشرح ذلك بتفصيل دونالد لاخ في كتابه «آسيا في صنع أوروبا». فالثقافة الغربية هي الآن ثقافة العالم، بوجهها الإنساني واللاإنساني، ليس لأنها تسيطر على العالم، وليس لأنها يمكن أن تكون مصدر قوة لمن يتبناها، بل لأن العالم كله ساهم في صنعها منذ قرون، فالعالم كله شريك فيها. والحديث عن الآخر، كان يصح في أيام

الصينيين القدماء أو الرومان الذين استطاعوا إقامة سور بينهم وبين البرابرة. أما الآن، وبسبب تطور أنظمة التواصل والإعلام، فيستحيل إقامة سور من أي نوع. أما بالنسبة لنا نحن العرب، فإن أسلافنا ما أقاموا فاصلاً بينهم وبين الآخر، وما اعتبروا أن المغايرين آخر بالنسبة لهم. والتمييز بين دار الإسلام ودار الحرب لم يكن من أجلَ المواجهة أو الحرب والجهاد بل من أجَل الاعتراف بالاختلاف والتنوع ولإيجاد رسائل الاتصال والتعايش، ولذلك كان مفهوم دار العهد أو دار الموادعة للوصل بين الدارين (الفرازي، الشيباني).

وما اعتبر الآسيويون الشرقيون أن المشكلة بينهم وبين الغرب مشكلة ثقافية بل سياسية. فعندما تعتبر الفروق بين المجتمعات ثقافية، وخاصة عندما يتحول فهم الثقافة إلى التبسيط لجعلها تجليات أو تعبيرات عن جواهر، وهذا هو الأغلب في وسائل الإعلام؛ وحتى في الدراسات العلمية السوسيولوجية والأنتربولوجية الرصينة، فإنه يصبح صعباً ردم الهوة بين المجتمعات، وبين الشمال والجنوب، وبين التأخر والتقدم، وبين التبعية والاستقلال. وحين يُنظر إلى الفروق على أنها مشكلة يمكن معالجتها بالسياسة، فإن دونية المتخلف تزول واستكبار المتفوق يتلاشى، ويصبح ردم الهوة مسألة وقت؛ وذلك شرطه الوحيد هو السياسة، سياسة العمل والإنتاج، السياسة التي تعرف كيف تدير الاقتصاد.

وفهم الآسيويون الشرقيون أنّ الغرب يتآمر عليهم، وأنه لا بد أن يتآمر عليهم، فالدنيا مصالح وأنانيات مشروعة وغير مشروعة، وتجربتهم الطويلة مع الغرب وخضوعهم له واستكباره عليهم واستغلاله لمواردهم وبشرهم، أطول بكثير، بثلاثة قرون، من تجربتنا معه[1]، ولم يتوقفوا عند ذلك فتواطؤا عليه بالعمل والإنتاج وتفوق ميزانهم التجاري معه. وأنشأوا منظمات إقليمية (APEC وغيرها) للتعاون الاقتصادي لكي يَحْسُنَ التواطؤ، ولكي تتدفق الاستثمارات فيما بين بلدانهم. وتجاوزوا المنظمات الإقليمية للتعاون عندما كان تدفق الاستثمارات شأناً قومياً. والمعروف أن أكثر من 80٪ من

(1) بدأت استباحة الغرب للهند وبقية آسيا في حوالي العام 1500، واستباحته لأراضي الدولة العثمانية في حوالي 1800، أو قبل ذلك بقليل.

الاستثمارات التي تدفقت إلى الصين، والتي تركزت في الشرق الجنوبي منها، والتي أحدثت وتائر نمو كانت الأعلى في العالم في التسعينات (10 إلى 12٪ لسنين متوالية) لم تكن أميركية ولا يابانية ولا أوروبية بل صينية، من الصينيين في الخارج. وعلى الرغم من اختلاف الأنظمة بين الصين وسنغافورة، والعداء المستحكم بينها وبين تايوان، وعدم الثقة بينها وبين هونغ كونغ عندما كانت تخضع لحكم التاج البريطاني، فإن هذه البلدان كانت المصدّر الرئيسي للاستثمارات إلى الصين وذلك لأسباب قومية.

ولم يكترثوا لما يسمى عندنا «تحديات العولمة»، بل رأوا في العولمة وهماً مفهومياً يصدره الأميركيون من أجل تمويه حقيقة النظام العالمي للرأسمالية الاستغلالية. فشاركوا في النظام العالمي بإنتاجهم وقهروه، وتعاونوا على صعيد الدول وفي داخل كل مجتمع فأحرزوا وأنجزوا. والعنوان الدائم لكل ذلك هو السياسة. والدرس المستفاد هو أن العلاقات الداخلية في كل مجتمع ودولة هي ما يقرر شكل العلاقات الخارجية ومضامينها. فالعالم رحب بإمكانياته، متناقض في اتجاهاته. والغلبة لمن ينتج، والأسبقية لمن يسعى ويعمل، وشرط الإنتاج والسعي والعمل هو أن تكون العلاقات سوية بين أطراف المجتمع، وكل مجتمع يستطيع إقامة علاقات سوية في داخله مهما كانت الثقافة. فالسياسة تستطيع أن تتعامل مع أية ثقافة وأن تدجّنها وتطوّعها، فتضعها في خدمة الإنسان وتمنعها من تشكيل حاجز في وجه التقدم. وكل ثقافة تتنوع في داخلها، بل تتطور، فتنمو أو تتقلص، وكل ذلك يحدث ليس تلقائياً، ولا بفعل تجليات ميتافيزيقية، بل بفضل النشاط البشري، المتدفق عن الإرادة والحرية، والمتدفق من الداخل الإنساني.

ولنتحدث قليلاً عن الداخل الإنساني لدى العرب الآن.

الوعي العربي الراهن

تشكل الوعي العربي الراهن في أعقاب الحرب العالمية الأولى، إذ أدت المعاهدات السرية المعقودة أيام الحرب (سايكس ـ بيكو، وعد بلفور وغيرهما) والمعاهدات الناجمة عن مؤتمر فرساي والمؤتمرات اللاحقة، إلى

تمزيق أوصال الأمة العربية، وتولدت الدول القُطرية في ظل الانتداب، أي الاستعمار الغربي، ثم نالت استقلالها بعد ذلك بعقدين أو أكثر، خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها.

وبين الحربين العالميتين نشأت التيارات السياسية العربية في جو من الحذر والريبة تجاه كل علاقة بالعالم الخارجي. فقد حنث الغربيون بوعودهم للشريف حسين بإقامة الدولة العربية بعد الحرب العالمية، كما يروي جورج أنطونيوس في كتابه «يقظة العرب»، وسلموا أبناءه أشلاء دول. وقسموا سوريا إلى أربعة أقسام، والحديث حول تقسيم الأمة قسراً يطول.

وفي نفس الوقت رأى العرب الأتراك يتخلون عن الدولة العثمانية قبل أن يتخلوا هم عنها. فقد قررت نخبة من الأتراك يقودها مصطفى كمال عدم جدوى التمسُّك بالمناطق الأخرى من السلطنة والاكتفاء بالأناضول والجزء الأوروبي المحيط بإستانبول، وقرروا الدفاع عن الدولة الجديدة حتى الموت، وانتصروا. وخاضوا تجربة جديدة تقمع الدين الإسلامي وتغيِّر الموروث الثقافي (من الطربوش إلى اللغة)، وتعتمد التخطيط المركزي للدولة التي تقودها نخبةٌ منضبطة، وتنظِّر لها فئات شديدة العلمانية. وكانت هذه النخبة متمرسةً في التنظيم إذ ورثت تجربة «تركيا الفتاة» في الحكم والإدارة والجيش. وهذا ما لم يتوفر للكثير من النخب في كثير من البلدان العربية، التي لم تكن مستقلة، على أية حال.

اعتبرت النخب العربية الثقافية والسياسية أنها حصلت على صفقة لئيمة خاسرة من العالم (ومن المسلمين غير العرب)[1] إذ ما حصلت منهم جميعاً

(1) احتج المسلمون العرب على إلغاء الأتراك للخلافة. وما أدركوا أن ما يسمى الخلافة العثمانية هو اصطناع غربي إثر معاهدة كوجك كينارجي حيث اقتطع الروس شبه جزيرة القرم وأعطوا العثمانيين مرجعية روحية على مسلميها شرط أن يسمي السلاطين أنفسهم خلفاء وكان العثمانيون (السلطان سليم) قد ألغى الخلافة العباسية الصورية التي كانت مقيمة مع سلاطين المماليك في مصر بعد خروجها من بغداد إثر الهزيمة أمام هولاكو عام 1258م.

إلا على أشلاء دول خاضعة قابعة ذليلة لا تستحق أن تمنح الشرعية، ولذلك انكفأت إلى الأمة وإلى مفهوم الأمة، لكي تجد شرعيةً من نوع ما. والعرب على كل حال مشبعون بفكرة الأمة منذ القرن الأول الهجري، وربما كان خسرانهم سلطة الحكم في العصر العباسي المتأخر سبباً لذلك. وما كان لدى النخب الجديدة، بعد الحرب العالمية الأولى، وعي بأن دولة الرسول الأولى التي نشأت على أساس عهد (أو دستور) المدينة هي التي أنشأت الأمة.

لكن الأمة أيضاً تتشكل من مجتمع (أو مجتمعات) متخلف يسوده «الفقر والجهل والمرض» كما كانوا يقولون، مجتمع يحتاج إلى من ينقذه من تقليده ومما هو غارق فيه، ينقذه من نفسه وماضيه. وكانت التجربة الأتاتوركية تنال الإعجاب رغم العداء المعلن لها. والتجربة الأتاتوركية جوهرها التخطيط المركزي (خطط خمسية متعاقبة) والعمل السياسي في مواجهة المجتمع ومن فوقه وليس معه ومن خلاله؛ فهو عمل سياسي يقتصر على الأمر والنهي لا الحوار المتبادل.

وهكذا نشأت الأحزاب السياسية، التي ضمت خيرة الشباب، في أواخر العشرينات وأوائل الثلاثينات، بوعي مأزوم تميزه سمات ثلاث: **أولاها** عدم القدرة على التفاهم، وحتى التخاطب، مع جمهور الأمة، وعدم القدرة على إقامة حوار وتواصل بين مختلف الفئات الاجتماعية، **وثانيها** الامتناع عن منح الشرعية للدولة القطرية التي اعتبرت حالة عابرة، مما أدى إلى سوء فهم عام لأهمية الدولة وللسياسة كمشروع في إطار الدولة، مهما كانت، **وثالثتها**، الانكفاء عن العالم الذي حنث بوعوده واستغل نوايا العرب الحسنة، فعاد غورو ليقف على قبر صلاح الدين قائلاً «ها قد عدنا»، وما عاد العرب يرون من الغرب غير بشاعته وحملاته الصليبية واستغلاله للشعوب الأخرى، وغيبوا إنجازاته على صعيد التطور الدستوري والديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان وحق تقرير المصير وغيرها.

هكذا نشأت التيارات السياسية الأساسية، الإسلامية والقومية العربية واليسارية الشيوعية، التي كوّنت وعي النخب العربية الثقافية السياسية بما جعلها عاجزة عن التفاهم مع شعوبها ومع دولها ومع العالم. وما كان غريباً

أن تكون البنى الفكرية لهذه التيارات متشابهة رغم ما بينها من فوارق، ورغم ما نشب بينها من صراعات مميتة. والبنية الفكرية هي دائماً: مجتمع متخلف عند العلمانيين، تقابله جاهلية عند الإسلاميين؛ والدعوة لحكم الشعب عند العلمانيين، تقابلها الحاكمية عند الإسلاميين؛ والوسيلة هي النضال عند العلمانيين يقابلها الجهاد عند الإسلاميين؛ وتقوم بها الطليعة المناضلة عند العلمانيين، تقابلها الطليعة المقاتلة عند سيد قطب[1]. (راجع دكمجيان حول الأصولية الإسلامية). وهذه أربعة بنود شكّلت أساساً لوعي لا مكان للدولة فيه.

تتشكل الدولة الحديثة من حدود كما يقول مالكوم أندرسون في كتابه (Frontiers) الذي يضيف أن مؤتمر وستفاليا في 1648، ولأسباب معروفة، أرسى قاعدة عدم إمكانية تغيير الحدود بعد وضعها. وتشهد تجربة أفريقيا، جنوبي الصحراء الكبرى، على هذه الصعوبة رغم كون حدود الدول التي خلّفها الاستعمار الأوروبي عشوائية تضم إثنيات متناثرة أحياناً وتفصل بين إثنيات متجانسة أحياناً أخرى. لكن الحدود تحتاج إلى فكرة، أو إلى مشروع تقوم به النخبة الثقافية ـ السياسية كما تبين ليا غرنفلد في كتابها (القومية: Nationalism) عن نشوء القوميات وتطورها في فرنسا وإسبانيا والولايات المتحدة وإنكلترا وألمانيا؛ أو إلى مجتمع صناعي ينشر التعليم عن طريق المدارس التي تنشئها الدولة وتعمم برامجها التربوية، كما يقول غيلنر في كتابه «أمم وقوميات». وربما احتاج الأمر إلى جذور إثنية قبل قومية، كما يقول أنطوني سميث في كتابه «The Ethnic Origins of Nations». لكن الأسطورة الإثنية تكفي أحياناً شرط أن يتوفر لها اعتقاد قويّ كما تشير التجربة الصهيونية، رغم أن التوراة ليس كتاباً في التاريخ ولا في الجغرافيا كما يقول كمال صليبي. وسلسلة الدراسات حول الموضوع طويلة. والمهم هنا الإشارة

(1) دفع سيد قطب في «معالم الطريق» منطق إحيائية الإخوان المسلمين إلى نهاياته، ففجره وكفر المسلمين وظهرت الأصوليات الإسلامية، ورد عليه مرشد الإخوان المسلمين حسن الهضيبي بكتاب «دعاة لا قضاة».

إلى أن هناك شبه إجماع لدى الباحثين في الوقت الحاضر على أن الأمة ليست معطى وأنها كالدولة تحتاج إلى مشروع، والمشروع يكون عملاً سياسياً تقوده نخبة قادرة على التفاهم، والتخاطب المفتوح، مع مجتمعها. وفي هذا المجال يورد أريك هوبسباون في كتابه المترجم بعنوان «الأمم والنزعة القومية منذ عام 1780» قولاً لأحد الروائيين الإيطاليين بعد الوحدة الإيطالية: «الآن وقد خلقنا إيطاليا، علينا أن نخلق الإيطاليين».

لكن النخبة العربية ما استطاعت أن تبلور مشروعاً للأمة والدولة، للأمة التي تؤمن بها لكنها تتعالى عليها وتتسامى فوقها، وللدولة التي ترفض منحها الشرعية لكنها تخضع لها خضوعاً كاملاً، لأسباب عملية؛ وما استطاعت أن تعيد تشكيل الهوية في العالم لأنها انكفأت عنه رغم إعجابها بإنجازاته ففصلت بين العلوم والقيم واعتبرت الأولى مجرد تقنيات يمكن اكتسابها وتقوقعت حول الثانية معتبرة أنها هي الموروث الثقافي الذي تبقّى لها من حطام الدنيا بعد انهيار عالمها الموهوم. وكان هذا الوعي وما يزال تعبيراً عن مأزق، وما استطاع الارتقاء إلى مرتبة حل المأزق، فجرى الانتقال من مأزق إلى آخر، وتبعت النخب العربية مختلف التيارات، وما تركت موضة فكرية إلا وتبنتها، دون أن تبدع وتضيف، فبقيت تراوح مكانها.

يختم ألبرت حوراني كتابه عن «الفكر العربي في عصر النهضة» بالتحسر على ما آل إليه الفكر العربي في النصف الأول من القرن العشرين من الضحالة والضآلة. ثم يعيد محمد جابر الأنصاري رسم البانوراما الفكرية العربية بعد أربعين عاماً. فلا نرى الكثير مما استجد.

ولم يكن الأمر كذلك في القرن التاسع عشر، إذ لم تكن المنطقة مغلقة قبل ذلك، كما يشير بيتر غران في كتابه «الجذور الإسلامية للرأسمالية»، ولم يكن بالإمكان إغلاقها. وكانت شركتا اللافنت الهولندية والإنكليزية تتنافسان قبل نهاية القرن الثامن عشر، لأنه بكل بساطة لم يكن لدى الغرب شيء يبيعه لها، وهي لم تكن تحتاج إلى سلعه الأقل تطوراً. وعندما جاءت الحملة النابليونية في نهاية القرن الثامن عشر كانت الهزيمة للجيش المملوكي المصري سريعة (كما يذكر الجبرتي في عجائب الآثار). وما يحكى عن رجل أوروبا

المريض لا يعكس حالة مرضية اجتماعية واقتصادية (جب وبوون عن الدولة العثمانية) بل حالة مرض سياسية، حالة دولة ابتعدت عن شعبها، وأصبحت غير قادرة على قيادته وتعبئة قواه للدفاع عنه في وجه التعديات الخارجية. ولا تعبر الهزيمة أمام الحملة النابليونية عن فارق ثقافي بقدر ما تعبر عن فارق سياسي وعسكري، وكثيراً ما تنهزم شعوب أكثر تقدماً أمام شعوب أكثر تخلفاً (مسلمو الأندلس والبيزنطيون في القرن السادس عشر، كما يذكر بروديل في كتابه عن البحر المتوسط، وشارل عيساوي في «تأملات. . .»).

بالاختصار، كان القرن التاسع عشر بالنسبة للعرب وللدولة العثمانية في آنٍ معاً عصر بحث عن مخارج وحلول للمشاكل. وكان الفكر موضوعياً يطرح الإشكاليات ويحاول الإجابة بموضوعية، وكانت الإمكانيات متاحة للسياسة بمعنى تدبير شؤون المجتمع والإصلاح الدائم. صحيح أن الهوة توسعت بين بلادنا والغرب بعد حدوث الثورة الصناعية في بريطانيا والثورة الديموقراطية في فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر. لكن الوعي كان منطلقاً، وكان المجال مفتوحاً على إمكانات متعددة. وكان ممكناً ردم الهوة في عقدين أو ثلاثة من السنين، كما تشير تجربة اليابان في النصف الثاني من القرن التاسع، وتجربة دول شرقي آسيا في النصف الثاني من القرن العشرين.

لكن الدولة القائمة في القرن التاسع عشر وسياساتها الاقتصادية ما كانت تؤهل المنطقة للنهوض. فتم الإخضاع الرأسمالي وبالقوة لا بالمنافسة الاقتصادية، إذ استخدم البريطانيون الحرب الأهلية بين محمد علي والعثمانيين لفرض المعاهدة الجمركية في عام 1838 التي فرضت رسوماً جمركية 12٪ على الصادرات و3٪ على الواردات، وسمحت للأجانب بالنقل الداخلي (شارل عيساوي). أدى ذلك إلى تراجع الإنتاج المحلي والعجز في الميزان التجاري. وذلك، بالإضافة إلى سياسات الاستدانة الخاطئة من أجل الاستهلاك لا الإنتاج، وهو ما أدى إلى أزمة الديون الخارجية التي انفجرت في السبعينات من القرن التاسع عشر. وكان ذلك متزامناً مع مؤتمر برلين لتقاسم العالم بين القوى الإمبريالية. وكان الدخول الرأسمالي لضم المنطقة إلى السوق العالمية لا بالمنافسة الاقتصادية (التي ما أفلحت) بل بالقوة والقسر

والإكراه، أي بالسياسة. وكان هناك وجهان لهذه السياسة الإمبريالية: السياسة الغربية التي استخدمت وسائل القوة والإكراه والحرب؛ والسياسة المحلية على يد العثمانيين والقوى الحاكمة محلياً في مصر وغيرها، التي عزفت عن شعوبها وأرتضت الخضوع للجان إدارة الديون، فتحولت بالمعنى الحقيقي إلى «لا سياسة».

وهذا ما كان غائباً عن ذهنية التيارات السياسية العربية التي نشأت بعد الحرب العالمية الأولى، والتي افتقرت إلى الوعي التاريخي لكنها هي التي طغت على الوعي العربي حتى وقتٍ قريب. هذا الوعي الذي اعتبر أن المشكلة في المجتمع؛ إذن يجب تغييره، والتغيير تحول إلى مواجهة معه. وكان ذلك بداية الاستبداد استبداد المثقف، قبل استبداد الأنظمة، بل كانت تلك المقولة هي الأساس الذي بني عليه كل استبداد آخر.

فلسطين من النكبة إلى الكارثة

قامت إسرائيل، في قلب الأمة العربية، بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة، وقبل استكمال سيادة الدول العربية المستقلة حديثاً، بل وقبل أن تستقل معظم البلدان العربية، وطرحت النخب العربية، الثقافية والسياسية السؤال على نفسها: لماذا؟ واحتارت في الإجابة، لكنها قررت مع الأيام ومع تكرار الهزائم أن العلة الأساسية هي في الثقافة، في المجتمع المثقل بعبء الماضي والتقليد واتّباع السلف.

وتعددت النقاشات التي قادت إلى هذا الاستنتاج: بين الرفض والقبول بالتسوية، بين الوحدة طريقاً لتحرير فلسطين أو العكس، وبين هزيمة الأنظمة وتخلّف المجتمع، وبين وحدة الصف ووحدة الهدف، وبين الاشتراكية والاشتراكية العلمية والعدالة الاجتماعية، إلخ... وتكرر تبادل الاتهامات دون حوار جدي من أجل التواصل بين الدولة والمجتمع، وبين مختلف فئات المجتمع وبين الدول العربية نفسها. وفي نفس الوقت، غابت الروح العملية التي تقضي بالمحاسبة على الإنجازات لا بالإدانة على النوايا. وجرى الانسياق وراء برامج لا تتحقق وشعارات غير ممكنة التحقيق، دون أن يكون

للجمهور يد فيها. وانحسرت موجة قومية ليعلو ضجيج موجة دينية تكون مشروعاً لحرب أهلية لكل قطر تنتشر فيه وتسمي ذلك صحوة. وفي غياب المحاسبة على الإنجاز يتراجع النمو الاقتصادي، ومع انقطاع الحوار تتلاشى السياسة.

والحقيقة الأساسية أنه قامت خلال العقود الخمسة الأخيرة منظومة قطرية عربية متكاملة، يساعد كل قطر الآخر شرط أن تبقى الحدود، ويساهم أغنياء النفط في تمويل الفقراء إليه، فتتشابه الأنظمة وإن اختلفت التسميات بين تقدمي ورجعي، ثوري ومحافظ، إلخ... وعلى الرغم من تنامي المداخيل النفطية تراجعت حصة العرب من الإنتاج الاقتصادي العالمي، وتراجعت التجارة البينية العربية. لكن الشيء الوحيد الذي توسع في جميع الأقطار العربية هو القطاع العام. فقد كررت الأقطار العربية، الواحدة بعد الأخرى، انطلاقاً من مصر، تجربة تركيا الأتاتوركية في التخطيط المركزي (كما يقول جون واتربوري وآلان ريتشارد في كتاب (A Political Economy Of The M.E.). وتتالت الخطط الخمسية دون استشارة مَنْ يُفترض أن يقودوا تنفيذ هذه الخطط. فالقرارات تُتَخذ على الدوام بالنيابة عن الناس، بل من فوق إرادتهم، ودون الحوار أو التشاور معهم. والخطط تعكس الرغبات السياسية أكثر من المعطيات الواقعية، وتحدد الأهداف دون وسائل التنفيذ، ويتولاها الأعوان والمحاسيب دون بيروقراطية مستقلة عن السلطة السياسية وقائمة على الكفاءة والنزاهة. وفي كل ذلك تغيب المحاسبة على الإنجاز.

وتنمو حول القطاع العام فئات من أصحاب المصالح الخاصة من المقاولين والموردين، ويطغى هؤلاء على منافسيهم بحكم علاقاتهم بالسلطة وأجهزتها، ويتضاءل دور المبادرة والمنافسة، ويسود مبدأ تقاسم الموارد، عملياً ونظرياً، فالكل شركاء في المغانم. ويتكامل القطاعان، بل يتوحدان في موقفهما ضد التطوير وضد الانفتاح وفتح المجال أمام الآخرين. ويُضْعِفُ هذا التحالف قدرة الدولة على التطوير ويقف بينها وبين مجتمعها بما يمنع إمكانية التواصل والحوار والنهوض الاقتصادي. والأساس في كل ذلك ليس المفاضلة بين القطاع الخاص والعام بل في تحالفهما. وليس في سيطرة رأس المال بل

في عجز الدولة عن القرار. ولذلك لم يكن غريباً أن القطاع العام توسع في لبنان في التسعينات (بقرار من الدولة أحياناً، كما في المرفأ والكهرباء وطيران الشرق الأوسط؛ أو دون قرار منها كما في الصحة). ويهيمن القطاع العام على الاقتصاد وعلى المجتمع، ويضرب حول الدولة سياجاً، يمنعها لا من التواصل مع مجتمعها وحسب، بل ومع العالم أيضاً.

وتأتي نظريات التنمية المستقلة، التي اعتمدت، في الأساس، لدى المثقفين اليساريين للدفاع عن الشعوب المغلوبة في وجه الإمبريالية الجديدة، لتشكل تبريراً للانغلاق والتسييج الإيديولوجي. وربما كانت هذه المواقف تصلح للمرحلة الأولى من مراحل الإقلاع الاقتصادي، أي التصنيع المحلي للبدائل عن الاستيراد، لكنها تصبح عائقاً في النمو إذا تعممت وجرى الاقتصار عليها. ويتحول الاستقلال إلى عزلة عن العالم، ويتلاشى النشاط الصناعي من أجل التصدير، وتسرّ السلطات المحلية بكثرة المنتجات المحلية التي يتم إغراق السوق المحلية بها، في الوقت الذي تسمح القلة لنفسها باستيراد الأدوات والثياب والسيارات الفاخرة. وينكمش الاقتصاد ويُجرى تحديد سعر العملة عشوائياً، وربما تعددت الأسعار حسب استخدامات العملة، كما يُخفَّض سعر المنتجات الزراعية، وكل ذلك من أجل تمويل الصناعات المحلية التي فقدت قدرتها على المنافسة العالمية والتي تتطلب حمايةً لا من الصادرات بل من رفض السوق المحلية لرداءتها. ويسمون ذلك تنمية ذاتية، فهم قد أجروا الإصلاح الزراعي ونقلوا ملكية معظم الأراضي، كما نقلوا ملكية معظم الصناعات؛ فكأن المسألة مسألة مَنْ بيده دفتر الطابو، لا مسألة زيادة الإنتاج والنمو.

وتنفصل التنمية عن النمو. فالتنمية يُنظر إليها على أنها إعادة التوزيع من أجل تحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية. لكن النظام القائم يعجز عن المبادرة في وجه المصالح التي تربَّتْ في كنفه. فيتراجع الاقتصاد ويتراجع النمو ويصبح سلبياً، وتصبح العدالة الاجتماعية مساواةً في الفقر، إذ لا يبقى الكثير من أجل التوزيع. ومع تزايد الفقر يتراجع الطلب ويتفاقم العجز الاقتصادي المتمثل في اختفاء فرص العمل (خاصة أمام الشباب والفتيان الذين

يشكلون الأكثرية في المجتمعات العربية). وتتفشى النقمة وتزداد حاجة أجهزة الدولة إلى القمع كي لا تتحول النقمة إلى عمل سياسي. وتصير الدولة أكثر قدرةً على القمع وأقل قدرةً على إدارة الاقتصاد. وذلك ليس مفارقة، فهو من سمات الدولة الضعيفة، لأن الدولة القوية هي التي تتواصل مع شعبها، تحاوره وتعمل من أجله، وهذه لا تحتاج لأن تقمع. وكل ذلك لأن النمو أصبح يحتل مرتبة ثانوية ولم يعد أولوية الأولويات في وجه إيديولوجيا العدالة الشكلية والتنمية المستقلة الموهومة.

إنَّ الفكر السائد حسب الموضة لا يفلح إلا في طرح قضايا زائفة، آخرها مواجهة تحديات العولمة، وهي مواجهة تعني فيما تعنيه؛ 1) تسمية الأشياء بغير أسمائها، فالنظام ما زال عالمياً رأسمالياً يطلق عليه الأميركيون العولمة لتعمية المضمون الاستغلالي؛ 2) تبرير العزوف عن الانخراط في العالم، الذي نحتاجه أكثر مما يحتاجنا، والذي لا نستطيع النهوض بدونه، بدون ثقافته الرائدة، أي ثقافة الغرب بما فيها من قيم إنسانية وعلوم وتقنيات؛ 3) التقوقع حول الذات والهوية باسم المحافظة على التراث من التحديات العولمية، بما يؤدي إلى فقدان القدرة على التجاوز، تجاوز التراث وإعادة تشكيل الهوية في مشروع؛ 4) دفاع عن الدولة العربية الراهنة، وهي ذاتها الدولة القطرية فاقدة الشرعية منذ نشوئها؛ 5) اعتبار المواجهة مع الغرب معركة ثقافية لا سياسية، وهذه أثمن هدية قدمها اليساريون والعلمانيون العرب للأصولية الإسلامية التي يدور برنامج عملها حول بند واحد هو رفض الثقافة الغربية وقيمها، رغم أنهم تربوا في كنفها؛ 6) التغاضي عن أن إشكاليتنا هي تحقيق العروبة كمشروع سياسي يفلت من عقال الهوية المعطاة من الماضي ليشكل واسطة تخرجنا من المحلي إلى الكوني، وهذه ليست إشكالية المواجهة مع العالم التي تفشل كل يوم لأنها تعجز عن تحويل الأوهام الإيديولوجية، أوهام العزلة والانكفاء، إلى وقائع مفيدة.

وقد انتشرت أيضاً موضة مواجهة تحديات العولمة نتيجة طغيان القطاع العام الثقافي وتشويهات القطاع العام الاقتصادي، دون أن ينمّ ذلك عن معرفة بالنظام العالمي وتطوراته خلال القرون الماضية. وربما جهل أصحاب هذا

الاتجاه أو تجاهلوا أن النظام الرأسمالي عالمي منذ بداية نشوئه في القرن الخامس عشر، وأن الشركات المتعددة الجنسيات (أو العابرة للقارات) موجودة فيه منذ القرن السابع عشر، وأنه نشأ لا بفعل حرية التجارة بل بسبب تبنّي الدولة الرأسمالية له، والميركنتيلية ليست إلا اقتصاداً تجارياً تقوده الدولة وتتولاه، وأن حركة التجارة في أواخر القرن العشرين تبقى أقل بالنسبة للاقتصاد العالمي مما كانت عليه في بداية القرن وقبل الحرب العالمية الأولى (تقرير التنمية البشرية للعام 1997) وأن العولمة الاقتصادية الوحيدة هي حركة الرساميل عبر الحدود، وحتى هذه تبقى أمراً مشكوكاً في صحته (ليندا رايس)، والدولة مهما كانت تبقى هي أساس النظام العالمي (رايس، عبد الفضيل، أندرسن)، كما أنّ التقدم مشروط بمشروع تنموي للدولة (كاستلز، عبد الفضيل).

لقد تشكّل هذا البنيان الاقتصادي - الثقافي على قاعدة من تداعيات الحرب العالمية الأولى التي خرج منها العرب أمة ممزقة ومستتبَعة فاعتبروا أن العلاقة بالعالم صفقة لئيمة خاسرة. ثم تدعم هذا البنيان مع نكبة فلسطين وتداعياتها، وتحولت النكبة إلى كارثة بسبب الهزائم المتتالية. والكارثة هي في هذا الوعي المتشائم فاقد الثقة بالذات، الذي يرى العالم صراعاً بين حتميات ثقافية (تذكِّر بالحتمية التاريخية الستالينية) تصدق فيها أقوال صمويل هنتنغتون المبنية على أوهام صراع الحضارات. هذه الحضارات المسكينة التي يُحَمِّلُها الأفراد والدول فوق ما تحتمل في صراعاتهم؛ وهذا الوعي المتشائم الذي يُفضّل أن يرى نهاية التاريخ وانهدام الهيكل على أن يستمر في هزائمه، ولذلك استقبل مقولات فوكوياما بسوء فهم لا يقل عما سبقه؛ إنه الوعي المتشائم الذي أشاح بوجهه عن السياسة بما تعنيه من رحابة الإمكانات المتعددة وبما تجر إليه من تفاؤل بالمستقبل.

استكملت نكبة فلسطين الحلقة المغلقة التي بدأت بعد الحرب العالمية الأولى. فالأمة العربية هي الأمة الوحيدة على وجه الأرض التي ما تزال تخوض حرب تحرير وطنية، من أجل الاستقلال وقيام الدولة في فلسطين. ولحرب التحرير الوطنية شروط تختلف عما يليها. فهي حرب تستدعي تعبئة

جميع الإمكانات وحشد كل القطاعات من أجل الرموز الوطنية: الاستقلال، السيادة، الذات، التراث. ويبذل الناس كل شيء من أجل أن يكون لهم علم ونشيد وطني ووثيقة هوية وتعريف بالحدود الوطنية. ومن حقهم، بل من واجبهم، أن يسخّروا كل شيء، بما فيه الروح والجسد، ناهيكم بالاقتصاد وسبل العيش، في سبيل التحرير. وكل ذلك مَدَّ عُمْرَ الدولة العربية التي تسوس المجتمع بالرموز لا بالوقائع الاقتصادية، بالشعارات لا بالقضايا الحقيقية، بالحشد والتعبئة لا بالحوار والتواصل. ولذلك أيضاً تبقى الدولة العربية دولة سياسية لا دولة اقتصادية، لكنها دولة لسياسة انقضى أجلها ولاقتصاد لم يوجد بعد. والدولة الحقيقية، الآن أكثر من أي وقت مضى، هي الدولة الاقتصادية التي تقود المجتمع وتحفز الاقتصاد بالسياسة (بالتواصل والحوار) لا الدولة السياسية التي تعتمد الرموز والشعارات. والدولة الاقتصادية التي تقود الاقتصاد بالسياسة هي الدولة الوحيدة الجدية.

لكن فلسطين قضية لم تنته، ولا يجب أن تنتهي قبل أن تستعاد الحقوق العربية كاملة وقبل أن يدحر العدو الصهيوني. وهي قضية قومية تتعلق بالوجود قبل وفوق كل شيء آخر.

يضاعف كل ذلك الأعباء المترتبة علينا كأمة، لكسْر الحلقة المغلقة التي نحن فيها. إذ يتعين علينا خوض مرحلتين في وقت واحد، مرحلة التحرير الوطني ومرحلة الدولة ذات المشروع التنموي في آن معاً. ولا يعني ذلك أن المهمة مستحيلة، بل كل ما يعنيه أن شروط المرحلة الأولى لا تتحقق ولا تستكمل دون تحقيق شروط المرحلة الثانية. وهذا هو معنى القبول بالتفاوض وبمؤتمر مدريد وبمرجعية السلام، علينا أن نبدأ مرحلة جديدة تشمل الاقتصاد الذي ينمو فيزود الصمود بما يلزم. وقد صار النجاح في المرحلة الثانية ضرورياً من أجل إحراز النصر الذي كان يفترض أن يتحقق في المرحلة الأولى.

أمامنا إذن تجربتان: التجربة الآسيوية، التي يكون علينا أن نتذكر أنها بدأت بمصر، وأن اليابانيين جاؤوا إلى مصر في سبعينات القرن التاسع عشر ليحاولوا الإفادة من التجربة المصرية ـ والتجربة العربية أو المخاض العربي.

ولا أريد هنا تبسيط الأمر فأتّخذ هذه نموذجاً للفشل وتلك نموذجاً للنجاح رغم اختلاف الظروف والسياقات. بيد أنَّ ما لا يمكن إنكارُهُ أنهما نموذجان مختلفان للدولة في مقاصدها، وفي علاقتها بالمجتمع.

وختاماً، أرى أنه يمكننا كسر الحلقة المغلقة بأخذ خيارين أساسيين مستفادين من تجربة دول آسيا الشرقية:

1 ـ خيار بناء الدولة المستمدة شرعيتها من مشروعها التنموي، الذي يعتمد النمو أولوية أولى وقاعدة للتوزيع العادل وتخفيض الفقر وتحقيق التقدم.

2 ـ وخيار الانضواء في تجمّع إقليمي عربي، اتخذت بشأنه قرارات قمم منذ عشرات السنين ولم تنفّذ. وقد وجدت دول آسيا الشرقية في التجمع الاقتصادي الإقليمي وسيلة ضرورية للمنافسة وللانخراط في العالم على قاعدة الإنتاج والثقة.

وكل من الخيارين هو في الأساس خيار سياسي. وهكذا تبدو الحقائق الكبرى مخبأة وراء قشة، مما يبعث على الضحك أحياناً، لكن الضحك يقود إلى التفاؤل. والقول الشائع «تفاءلوا بالخير تجدوه»، لا بد أن يكون صحيحاً.

مراجع بالإنجليزية

- Castells, Manuel; The Information Age: Economy, Society, and Culture; 3 Volumes, Blackwel, Oxford.
  Vol. I: The Rise of The Network Society, 1996.
  Vol. II: The Power of Identity, 1997.
  Vol. III: End of Millenium, 1998.
- Lingle, Christopher; The Rise and Decline of the Asian Century: False Starts at the Path to the Global Millnium; ASIA 2000, Hong Kong 1997.
- Gough, Leo; Asia Meltdown: The End of the Miracle, Capstone Publishing co., Oxford, 1998.
- Barber, Benjamin R; Jihad Vs. Mc World, Ballantine Book, New York, 1995.
- Friedman, Thomas; The Lexus and the Olive Tree, Harper Collins, London, 1999.
- Wallerstein Immanuel, The Modern World System I, 3 Vols. Academic Press, San Diego, California,
  Vol. I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the 16th. Century, 1974.
  Vol. II: Mercantilism and The Consolidation of The European World Economy, 1600-1750; 1980.
  Vol. III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World Economy; 1730-1800's; 1989.
- Ayubi, Nazih; Over-Stating the arab State: Politics and Society in the Middle East, Tauris, London, 1995.
- Weiss, Linda; The Myth of the Powerless State, Cornell University Press, 1988.
- Hardt, Michael and Negri, Antonio; Empire; Harvard University Press, 2000.
- Arrighi, Giovanni; The Long Twentieth Century, Verso, London, 1994.
- Chaudhuri, K.N. Trade and Civilisation in the Indian Ocean, An Economic History From the Rise of Islam to 1750, Cambridge University

Press, 1985.

- Richards, Alan and Waterbury, John; A Political Economy of The Middle East, 2nd. edition, Westview Press, Boulder, 1996.
- Issawi, Charles ed.; The Economic History of the Middle East, 1800-1914, The University of Chicago Press, 1966.
- Gran, Peter; Islamic Roots of Capitalism, University of Texas Press, 1979.
- Owen, Roger; The Middle East in The World Economy, 1800-1914, Methuen & co., London, 1981.
- Kindleberger, Charles P.: World Economic Primacy, 1500 to 1990, Oxford, 1996.
- Lach, Donald F.; Asia in the Making of Europe, the University of Chicago Press, 1965, 5 Volumes.
- Ferguson, Yale H. and Mausbachi Polities: Authority, Identities and Change, University of South Carolina Press, 1996.
- Greenfield, Liah; Nationalism: Five Roads to Modernity, Harvard University Press, 1992.
- Anderson, Malcolm; Frontiers, Territory and State Formation in The Modern World, Polity Press, Cambridge, U.K. 1996.
- Van Creveld, Martin; The Rise and Decline of The State, Cambridge University Press, 1999.
- Smith, Antony; The Ethnic Origins of Nations, Blackwell Oxford, 1986.
- Anderson, Perry; Lineages of The Absolute State, Verso, London, 1974.
- Hall, John A., ed.; The State of The Nation, Ernest Gellner and The Theory of Nationalism, Cambridge University Press, 1998.
- Braudel, Fernaud; the Mediteranian, and The Mediteranian World in The Age of Philip II, 2 vols. Collins, London, 1972.
- Inalcik, Halil (ed.) with Quataert, Donald; An Economic and Social History of The Ottoman Empire, 1300-1914, Cambridge University Press 1994.
- Dekmejian, R. Hrair, Islam in Revolution, Syracuse U. Press, 1985.
- Hakimian Hassan, and Moshaver Ziba (eds.), The State and The Global

Change, The Political Economy of Transition in The Middle East and North Africa, Curzon, Richmond, Surrey, 2001.

- Niblock, Tum and Murphy, Emma, (eds.); Economic and Political Liberalization in The Middle East, British Academic Press, London, 1993.

مراجع بالعربية

- شارل عيساوي، تأملات في التاريخ العربي - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991.
- محمود عبد الفضيل، العرب والتجربة الآسيوية: الدروس المستفادة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.
- روبير مانتران (إشراف)؛ تاريخ الدولة العثمانية، جزءان، ترجمة بشير السباعي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، 1993.
- ألبرت حوراني؛ الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار للنشر، ترجمة كريم عزقول، ط 3، 1977.
- محمد جابر الأنصاري؛ الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996.
- الشيخ محمد مهدي شمس الدين؛ في الاجتماع السياسي الإسلامي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، 1992.
- خلدون حسن النقيب؛ الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991.
- محمد عابد الجابري؛ الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1982.
- محمد عابد الجابري؛ بنية العقل العربي، 3 أجزاء، مركز دراسات الوحدة العربية.
- علي أومليل؛ السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية 1996.
- فرناند بردويل؛ الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية. ترجمة مصطفى

ماهر، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، 1995.
- ياسين الحافظ؛ الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ط 2، 1997.
- ياسين الحافظ؛ اللاعقلانية في السياسة العربية، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ط 2، 1997.
- ياسين الحافظ؛ التجربة التاريخية الفيتنامية، تقويم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية، دار الحصاد ـ دمشق، ط 2، 1997.
- حازم الببلاوي؛ دور الدولة في الاقتصاد، دار الشروق، القاهرة، 1986.
- جلال أمين؛ العولمة والتنمية العربية: 1798 ـ 1998، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.
- العرب والعولمة؛ بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.
- عبد الله العروي؛ العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، 1973.
- عبد الله العروي؛ الإيديولوجيا العربية المعاصرة، دار الحقيقة بيروت 1971.
- حسن حنفي؛ التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، دار التنوير، بيروت، 1981.
- برهان غليون؛ الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1991.
- سعيد بنسعيد العلوي؛ الإيديولوجيا والحداثة؛ قراءة في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 1987.
- الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي (جزءان)، المحررون: غسان سلامة، حازم الببلاوي، جياكومو لوشياني، عضيد داويشا، وليم زارتمان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989.
- جان شارل إسلان، التاريخ الاقتصادي للقرن العشرين (4 أجزاء)، ترجمة الدكتور أنطوان حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998.
- هانس بيتر مارتس وهارالد شومان، فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية

والرفاهية، ترجمة عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1998.
- ريمون بولان، الأخلاق والسياسة، ترجمة عادل العوا، دار طلاس، دمشق، 1988.
- ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي الإسلامي، ندوة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995.



الإصلاح الشامل أو المجازفة بالمصير

محمد جابر الأنصاري

طوال الخمسين سنة الماضية ـ إلا هذه المرة ـ استطاع الراصد أن يلحظ أنه عندما يزداد انشغال العرب حماسة وانفعالاً بـ «القضية الكبرى»، قضية فلسطين، فإنهم يصبحون أشد غفلة عن سوء أوضاعهم الداخلية وعن ضرورة إصلاحها. (هذا الإصلاح المؤجل لعقود... والذي تأخر كثيراً عن زمنه التاريخي قياساً بحركة التاريخ والعصر لأسباب أبرزها الانشغال بالقضية الكبرى. وليس من المعلوم متى سيبادر إليه العرب ـ حكاماً وشعوباً ـ بجدية شاملة قبل فوات الأوان ومجيء نكبات أكبر يخشى أن تمس الوجود العربي كله في مقتل، وتؤدي إلى تصفية ما تبقى من «النظام العربي» على علاته).

المفارقة السوداء ـ في أيامنا الحاضرة ـ أن العرب على موعد مزدوج مع فصل دموي آخر أشدّ إيلاماً من فصول «القضية» وفي الوقت ذاته مع استحقاق الإصلاح الداخلي المؤجل الذي لو نضجت الرؤية لتبين أنه السبيل الأوحد لخدمة «القضية» ذاتها بتكاتف طاقات أكثر من عشرين مجتمعاً عربياً متطوراً.

هذه المفارقة ما كانت ستكون مفارقة ولا سوداء لو أن استحقاق الإصلاح جاء بإرادة فلسطينية وعربية ذاتية أصيلة وفي وقت استبق الكوارث الأخيرة، فلن يكون للعرب نهوض لمواجهة العدوان الإسرائيلي أو غيره إلا من خلال حركة تصحيح ذاتي للأوضاع في كل بلد عربي، تعيد العافية المفقودة للجسم العربي: حرية ويقظة وتنمية وتقدماً، وتدفع به إلى مسار

الأمم الحية في عصرنا... هذه العافية التي تسربت من الجسم العربي منذ 1948 بسبب تحويل معظم طاقاته من البناء الذاتي إلى الانشغال المنفعل بقضية لا يمكن أن تتحمل مسؤوليتها إلا مجتمعات بلغت سنّ الرشد الحضاري.

ولكن المفارقة السوداء إن «مطلب» الإصلاح للوضع الداخلي الفلسطيني وضمناً العربي يأتي اليوم من قتلة الشعب الفلسطيني: من شارون ومن أركان معسكره الإسرائيلي والأميركي!

الإصلاح؟ بإملاء إسرائيلي!

أية «بهدلة تاريخية» لأمل الإصلاح لدى شعب فلسطين والشعوب العربية... ولكن يبقى أنها «كلمة حق» وإن أريدَ بها باطل... فمنذ قيام السلطة الفلسطينية والأصوات المخلصة تتوالى بضرورة إصلاحها إدارياً ومالياً وتنظيمياً...

ولم تكن ظاهرة «الفساد» في السلطة الفلسطينية إلا انعكاساً و«استكمالاً» لفساد السلطات العربية منذ عقود. بل أن من أسباب وقوع نكبة 1948 ـ بالأبعاد التي اتخذتها ـ ذلك الفساد الفردي والمؤسسي العربي المقيم: من قضية «الأسلحة الفاسدة» في مصر إلى فضيحة «السمْن الفاسد» المجلوب للجيش في سورية، بين مظاهر فساد أخرى كثيرة في العالم العربي عندئذ، وإن كانت بوادر النمو الدستوري البرلماني، بعد النهضة التعليمية والاقتصادية في النصف الأول من القرن العشرين، قد غرست بذور الأمل في التقدم، لولا نكبة 1948، التي لم تضع فلسطين فحسب، وإنما أضاعت معها فرص الإصلاح التاريخي الذي كانت المجتمعات العربية على وشك التدرج فيه.

وأوضح عبد الناصر في «فلسفة الثورة» أنه أثناء حصار الجيش المصري في الفالوجة أحسّ أنه كان بجسده ـ فقط ـ فوق أرض فلسطين، أما روحه فكانت تطوف بمصر تفكر في أمر «إصلاحها» وكيف يكون؟

ولكن على ما شهده الوضع العربي من انقلابات وثورات وفي مقدمها ثورة عبد الناصر ذاته لتصحيح الأوضاع، فإن هزيمة 1967 لم تكن خلفيتها

وأسبابها مبرأة من شبهات الفساد، بل أن الحديث عن «مراكز القوى الفاسدة» كان في مقدم الخطاب المصري والعربي المفسّر لعوامل تلك «الهزيمة» الأقسى من «النكبة». واتضح بعد فوات الأوان أن التفريط في المسار الديموقراطي، على تعثره، كان في صلب عملية التراجع ولكن للهزائم في تاريخ الشعوب تأثيرها الأقوى الذي يطيح بأي منطق.

ما الذي نريد الوصول إليه عملياً من هذه التقدمات والمراجعات؟

ما يجب أن يقال، وينفذ إلى صميم الوعي العربي الرسمي والشعبي، إنه لن يكون تقدم للعرب في هذا العصر، ولا تحسين لموقفهم حيال التحديات الإسرائيلية والدولية وحيال عصرهم كله إلا بعمليات إصلاح جذري وشامل لأوضاعهم الداخلية في كل مجتمع عربي. إن معركة إنقاذ فلسطين هي معركة إصلاح كل بنية عربية من المحيط إلى الخليج بالحرية... بالتنمية... بالكرامة وبالتطهير والتطوير... هذه حقيقة أصبحت ملحّة وصارخة برسم كل حاكم عربي ومواطن عربي ولا بد أن تنعجن بخبزنا اليومي كعرب إذا أردنا البقاء في صراع البقاء.

وكي لا يبقى هدف الإصلاح شعاراً غائماً كغيره من الشعارات، فلا بد أن تتوافر فيه الشروط الأربعة التالية:

1 ـ التأسيس لحياة ديموقراطية دستورية تتجاوز حكم التسلط وتكون قابلة للتطور شرعياً حسب استعداد المجتمع وتطلعاته.

2 ـ تطوير وتطهير الجهاز الحكومي وسائر الإدارات بما يتلاءم ومنطق دولة القانون والمؤسسات، فالديموقراطية وسيلة غايتها الحكومة الصالحة، وما أكثر الديموقراطيات التي انهارت على أيدي حكومات فاسدة!

3 ـ أن يكون في مقدمة واجبات هذه الحكومة الصالحة السعي لتحقيق العدالة الاجتماعية بين المواطنين بما يتجاوز معسكري الغنى الفاحش والفقر المدقع ويتفادى تفجير الصراعات الأهلية والنزعات المتطرفة، وانقسام الوطن بين من يملكون ومن لا يملكون.

4 ـ التأسيس لمؤسسات مجتمع مدني حرة في ضميرها ورأيها ومسلكها القانوني قادرة على الخروج من بوتقة العصبيات التقليدية غير المعقلنة من تكوينات قبلية وطائفية، في إطار من الفكر المنفتح والحوار المسؤول، والتربية المتوازنة.

بعبارة أخرى، لن يكون ثمة خلاص لأي عربي في فلسطين أو غيرها ما دامت المجتمعات العربية تنخر فيها الأنواع الأربعة التالية من الفساد:

1 ـ فساد التسلط السياسي والأمني على الإرادة العامة والحياة العامة وحرياتها. . .

2 ـ فساد العبث المالي والإداري على الصعيد الحكومي بأموال الخزينة العامة من قبل لصوص المال العام حتى أصبح الشرفاء في مجتمعات عربية لا يطالبون بأكثر من «حكومة بلا لصوص!».

3 ـ فساد التمييز الطبقي الحاد بين أقلية غنية مترفة وغالبية شعبية مقهورة في رزقها وعيشها.

4 ـ فساد التسلط الفكري والروحي والتربوي لتحالف قوى جماعات القمع والهيمنة على روح الشعب وفكره.

هكذا فإن بناء الإصلاح لن يقوم إلا بأركانه الأربعة التي لا بد منها مجتمعة ـ الأهم فالمهم ـ عبر مراحل المشروع الإصلاحي وبمشاركة قوى المجتمع الحية ذات المصلحة الحقيقية في الإصلاح.

إن تأجيل عمليات الإصلاح الداخلي للمجتمعات العربية بحجة القضايا الكبرى والمعارك القومية وبدعاوى مثل «لا صوت يعلو فوق صوت المعركة» وغيرها إن لم تكن سذاجة وتبسيط مخل، فهو موقف يصب عملياً، شاء أم أبى، في خانة المستفيدين والمنتفعين من تأجيل الإصلاح وتأخيره، وهم حراس الفساد الذين يتمنون مثل هذه الانشغالات الشعبية بالمعارك الكبرى بل وينفخون في نارها ليخلو لهم جو العبث بالمقدرات العامة، ملتقين في ذلك موضوعياً، ودون الحاجة إلى تفسير «تآمري» مع مختلف القوى المعادية للأمة

والتي تريد لها أن تستنزف قواها في معارك بعيدة... خارجة عن إرادتها... ونائية عن متناول يدها، لئلا يتنامى نموذج عربي فعّال وملموس، قادر على مواجهتها في الأرض العربية. وما فعلته تلك القوى بمشروعات الصعود العربي أشهر من أن يُعرف.

وبسبب تأجيل الإصلاح وتأخيره وعرقلته في أكثر من نظام عربي، فإن «الفرصة» قد حانت لشارون ليعطي نصائحه، بل أوامره، بشأن «الإصلاح» الفلسطيني، هذا بينما حكام أميركا وأوروبا وإعلام الغرب عامة صاروا يوجهون الدروس اليومية للأنظمة العربية بضرورة إصلاح كذا وكذا من نظمها وتعليمها... إلخ.

وكما أسلفنا فهذه كلمة حق يراد بها باطل. ولكن لماذا أجّلنا نحن العرب مطلب الإصلاح الحق والذي لا يختلف على حتميته اثنان في ضوء تجاربنا المرة في العقود الأخيرة... لماذا أجلنا هذا المطلب المصيري الملح إلى أن جاءنا هؤلاء بـ «توجيهاتهم»؟! وتركنا وتيرة الإصلاح تسير ببطء، إن سارت، لتتعثر وتؤدي في كثير من الأحوال إلى مردود عكسي وإحباطات عامة وعودة إلى تحكّم مراكز القوى الفاسدة؟ فالإصلاح إما أن يكون جدياً وشاملاً في وقته المناسب، وإلا فإن تأخره أو تعثره لا يؤدي في النهاية إلا إلى انفجار الأوضاع العامة طبقاً للقانون السياسي والتاريخي الثابت والحتمي وهو أنه: إذا غاب الإصلاح، حضرت الثورة وما أكثر ما عانى العرب وغيرهم من الإجهاضات الثورية المنفلتة بسبب يأسهم من تحقيق الإصلاح المنتظر. هذه خلاصة كل التجارب السياسية في المنطقة العربية والعالم وهي برسم كل متسلط عربي، كبيراً كان أم صغيراً. وأي مسؤول يتصور أنه يستطيع البقاء ساكناً في موقع معين من دون حركة إصلاح وتغيير، فهو في الواقع يتقهقر إلى الوراء بموقعه وأجهزته وبلده، ولن يكون له موقع في حركة الحاضر، ناهيك بالمستقبل ومن يرددون: «الله لا يغير علينا» كما هو متداول بشكل خاطئ في مجتمعات الخليج، عليهم أن ينتبهوا قبل فوات الأوان أن التغيير واصل لا محالة إلى مواقعهم إما بالتي هي أحسن، أو... بغيرها...

فحركة التاريخ لا تُدار بالوساطات والقرابات وليس لها ذوو قربى تداريهم أو تستثنيهم لأسباب عائلية أو عشائرية أو مذهبية... وما كان الله بمهلك القرى، وأهلها مصلحون. تلك هي الصفة التي يريدها الله سبحانه للجماعة المؤمنة لضمان عدم إهلاكها أما إذا بطل صلاحها فالعاقبة، والعياذ بالله، لا ريب فيها: «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مُترفيها ففسقوا فيها، فحقّ عليهم القول فدمرناها تدميراً»، صدق الله العظيم. وأسوأ أنواع الفسق والفجور هذا العبث المستشري في مجتمعاتنا بالمال العام وبأقوات الشعب ورزق المواطن الذي يطلب منه الاقتصاد والتقشف بينما لا يطالب السارق واللص في الإدارات الحكومية بمثل هذا الاقتصاد فيما ينهب!!

إن الشعوب العربية لديها اليوم من الحكمة ومن حصيلة التجربة ما يجعلها بمنأى عن إعادة المغامرات الثورية الدموية، وهي تريد بإخلاص الإصلاح السلمي المتدرج. وكل ما نأمله ألا ندفع مرة أخرى إلى الكفر بالنهج الإصلاحي بسبب استمرار أوضاع الاستبداد والفساد. وبلا شك فالإصلاح ليس نزهة مجانية وإنما هو مسؤولية وتضحية من الحكام واستعداد للتغيير والتطور والتلاقي مع الشعوب في منتصف الطريق.

ومن أوضح الأدلة على تعطش الناس للإصلاح الجدّي والمخلص واستعداد الأرض العربية لتحولاته، ذلك التجاوب العميق الذي أظهره شعب البحرين حيال مبادرة المشروع الإصلاحي غير المسبوق لقائده الشيخ حمد بن عيسى آل خليفة، بما خلق واقعاً جديداً في البحرين وفي نظرة العالم إليها. وإذا كانت البحرين صغيرة في مساحتها فلقد أصبحت كبيرة بهذا التوافق على الإصلاح الشامل بين ملكها وشعبه، وصارت قدوة في استقلالية قرار الإصلاح الذي سبق أحداث 11 أيلول (سبتمبر) بفترة زمنية لافتة، واستقوى عوده قبل الأحداث الأخيرة في الأراضي الفلسطينية المحتلة. وهو يتقدم اليوم بتفاعل ذاتي متبادل بين القائد والشعب، وأمامه اختبارات عديدة بطبيعة الحال، ولكن التجربة خير برهان.

وطبيعي أن أي مشروع للإصلاح، بعد عقود من الجمود، لا يملك

عصا سحرية وحلولاً عاجلة لكل شيء، وإنما هو البداية الصحيحة، والخطوة التاريخية السليمة، لفتح الأبواب وتمهيد الطرق لمسيرة التصحيح بالتعاون بين القيادة ومؤسسات المجتمع المدني وجماهير الشعب بعامة. وهذه البداية الصحيحة والمخلصة ـ كما حدث في البحرين ـ هي صمام الأمان الذي ينزع الفتيل ويهيئ النفوس للمشاركة في عملية البناء الوطني على امتداد المسيرة.

المهم أن يبدأ التوجّه الصحيح والمخلص نحو هدف الإصلاح الشامل من دون تأخير وتسويف وبعدها فهي مسؤولية الوطن كله ومختلف قواه في نقل المشروع الإصلاحي، في تطوره الطبيعي، إلى آفاقه المتواق عليها. ولا يوجد بساط أخضر أو سجادة حمراء أمام مسيرة الإصلاح، وإنما هو الإصرار والعزم والصبر والتضحية، بل قبول التجربة والخطأ شريطة القيام بالتصحيح، والاستفادة من دروسهما. ويبقى الإصلاح أعظم من الثورة لأنها انفعال مرحلة أما الإصلاح فمشروع حياة ومستقبل، وحتى الثورة إن لم تحقق الإصلاح فهي ثورة مخفقة.

هكذا فنهج الإصلاح هو الطريق الوحيد في هذه اللحظة التاريخية لاستعادة معنى الوجود وحسّ الكرامة لدى كل مجتمع عربي وكل إنسان عربي ومن لا يستطيع مساعدة نفسه لن يستطيع مساعدة فلسطين أو العراق أو غيرهما. ومن لا يستطيع أن يصلح نفسه فإنه لن يصلح أمته ولن يصلح العالم! أما خطابات التأييد الانفعالي من المرتاحين في مقاعدهم إلى المناضلين في فلسطين، وصراع الديكة بين «المثقفين» في فضائيات الفتنة وإعلام الإثارة، فلن يحرر شبراً من فلسطين، ولا ذرة من النفس العربية المجروحة، كما لم يفعل شيئاً طوال الخمسين سنة الماضية. وويل لمن لا يتعظ بتاريخه لأنه سيكرره بكل أخطائه ومصائبه.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

سؤال النهضة وهاجس الهويّة:
العرب وتحوّلات خطابهم

رضوان زيـادة

يُكثر المثقفون العرب اليوم الحديث والكتابة عن النهضة، إنهم يفتشون عن أسباب تعثرها الماضية، ويبحثون عن إمكانية بعث أفكارها وآرائها مجدداً، ويكتبون عن عوائق تحققها وملهياتها النظرية والعملية[1]، ويبشّرون بنهضة عربية ثانية لا سيما بعد أن استنفدت النهضة الأولى استحقاقاتها[2] وعَمِلَ الواقع على تجاوزها، مع المراهنة على أن أفكارها نظرياً ما زالت مشتعلة وراهنة بحاجة إلى إعادة إحيائها وتظهيرها ويكفي إزالة الركام التاريخي عنها حتى تظهر بكامل ألقها وروعتها.

من دون شك نحن بحاجة إلى بحث الخلفيات الكامنة وراء الخطابات السياسية والأيديولوجية والاجتماعية التي تعمل على بعث رموز النهضة وأفكارها من رقادها وتعيد تنصيبها في الساحة الثقافية العربية كحلٍ منشود لا بديل عنه لنهضة مأمولة أو مطلوبة.

وبحاجة أيضاً إلى السؤال عن اللحظة والتوقيت اللذين تطلبا كل هذا الحديث عن النهضة، أيكمن وراء فشل المشاريع القومية والماركسية والأيديولوجية الأخرى، فبقي العرب بلا مشروع، فطلبوا استعادة مشروع

---

(1) أبو يعرب المرزوقي، عوائق النهضة العربية وملهياتها النظرية، دراسات عربية، العدد 7/8، السنة 34، أيار/مايو 1998، ص‌ص 2 ـ 30.

(2) ناصيف نصار، الفلسفة والنهضة العربية الثانية، الحياة، الإثنين 7 نيسان 1997.

النهضة كون طلبه أسهل أيديولوجياً، إذ إن كافة الأيديولوجيات العربية لن تجد كبير مشقة في العثور على بذور لأفكارها لدى فترة النهضة بحكم كونها بمثابة المخاض التي نتج عنه تيارات وخطابات من الاتساع والشمولية بحيث يمكن تحميلها الكثير الكثير مما لا تطيق حمله.

إن خطاب استعادة النهضة أو ما نطلق عليه ـ الأيديولوجيا المستعادة ـ يجد في النهضة التراث الذي يمكن الغرف منه والحصول منه على ما يريد، وبذلك يحقق لهذه الأيديولوجيا شرعية التأصيل، التأصيل الذي طالما تطلبته خطابات عربية واشتكت من غيابه وحاولت الحصول عليه والوصول إليه فلم تفلح أو على الأقل قوبلت محاولاتها بالكثير من الانكماش والإتهام بالأدلجة ويكفي أن نذكر ما حصل مع الخطاب الماركسي ومحاولاته في قراءة التراث كما لدى حسين مروة في النزعات المادية في الفلسفة العربية[1]، وطيب تيزيني في مشروع إعادة قراءة التراث[2]. وأدونيس في الثابت والمتحول[3].

ولكن.. هل النهضة مجرد تراث نطلبه ونحفزّه على إخراج كنوزه حسبما نريد، أم أن النهضة تبقى لحظة الإضاءة الوحيدة في القرن العربي العشرين المعتم، وبالتالي فلا بد من استلهامها ومناشدتها كماضٍ نحنّ بالعودة إليه، من غير شك أن النهضة كانت وما زالت محط تجاذبات أيديولوجية من قبل التيارات كافة، كلٌ يحاول الحصول على «بركتها» وتزكيتها لإعطاء خطابه الشرعية التي يريد، وليكون قناع النهضة هو أحدث ألوان الأقنعة التي تتخفّى وراءها الأيديولوجيات والخطابات السياسية العربية وتجاذباتها وبكل أطيافها وتلويناتها.

(1) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، (بيروت، دار الفارابي، ط 4، 1981)، ج 2.

(2) طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، العصر الوسيط (دمشق، دار دمشق، ط 2، 1971).

(3) أدونيس، الثابت والمتحول بحث في الإتباع والإبداع عند العرب (بيروت، دار العودة، ط 3، 1980)، ج 3.

وإذا كان الكلُّ يتحدث عن النهضة ماضياً ومستقبلاً ـ الحاضر غائب دوماً ـ فما المقصود بالنهضة، وهل يتفق جميع من يتحدثون عنها على تعريف واحد لها، أم أن تعريف النهضة كما الحديث عنها من حق كل طرف أن يحتفظ بتعريف خاص به متناسب ومتناسق مع خطابه الأيديولوجي ومع النظام المعرفي الذي ينطلق منه هذا الخطاب.

لن يجعل هذا البحث همة اكتشاف الخلفيات النظرية لأيديولوجيا استعادة عصر النهضة، وإن كانت نتائجه تطمح إلى تحقيق شيء من ذلك، إنه يأمل في الكشف عن السؤال المركزي الذي انطلقت منه النهضة محاولاً قراءة هذا السؤال في ضوء الواقع العربي الراهن وما يطرحه هذا الواقع من أسئلة، لِيرَ تحولات الخطاب العربي بين سؤالين معرفياً وقرنين زمنياً وتاريخياً.

بدايات النهضة ونهاياتها:

تحدد الكتابة التاريخية عصر النهضة زمنياً بفترة الانتقال من العهد العثماني إلى عهد الانتداب الأوروبي. إذ اصطلح على تسمية هذه الفترة من الفكر العربي بـ (عصر النهضة) ويعكس هذا الاصطلاح مفهوماً تاريخياً تمثل في وعي المثقفين العرب لحظة استحضار لعصرين أوروبيين عصر النهضة أو الولادة الجديدة (Renaissance) وعصر الأنوار، وهي لحظة تلخص حالة زمنية تاريخية لوضع معاش في المجتمع والسلطة، حالة تستعيد تاريخاً من زمن ما ومكان ما، وتتطلع لبناء مستقبل على نموذجه[1].

إلا أن هذه الاستعادة هي أيضاً جزء من ذاكرة تاريخية تتواصل مع زمن محلي عربي ـ إسلامي حاضر في الثقافة الاجتماعية المعاشة، وحاضر في التاريخ المكتوب وفي النص المرجع وفي المؤسسات والرموز والمفاهيم، وهذه الذاكرة قد تطغى على استعادة «النسخة الأوروبية» فتصبح النهضة شكلاً من أشكال الاستجابة للتحدي الأوروبي.

---

(1) د. وجيه كوثراني، السلطة والمجتمع والعمل السياسي من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 1988)، ص 14.

وهذا ما يعكس بالضبط الاختلاف في لحظة تحديد بداية النهضة، تبعاً لاختلافهم في تحديد بداية الاحتكاك العربي الإسلامي ـ الأوروبي الأول، ففي حين يتفق الكثيرون على اعتبار حملة نابليون بونابرت على مصر تمثل صدمةً نبّهت العرب إلى تخلفهم بالمقارنة إلى محتلّيهم وذلك في عام 1897، فإن آخرين يؤكدون أن روسيا التي كانت في حرب دائمة مع الدولة العثمانية قد اتصلت بالشرق العربي منذ عام 1768 أي قبل الحملة الفرنسية بحوالي 31 عام وأحدث ظهور الأسطول الروسي في البحر الأبيض المتوسط نتيجة لذلك دوياً كبيراً، فاتصل بالعناصر السلافية الأرثوذكسية الثائرة على الدولة العثمانية بل والعربية الثائرة في الولايات العربية مثل علي بك الكبير في مصر، والشيخ ظاهر العمر في فلسطين[1]، واستكمالاً مع ذلك فإن علي بك الكبير قد عقد اتفاقية مع روسيا في تلك الفترة، ومهما تكن صيغة الاتفاقية فإن البعض يؤكد أن علي بك الكبير كان مستعداً لعقد مثل هذه الاتفاقية مع أية دولة أوروبية أخرى تمكّنها سياستها إزاء الدولة العثمانية وظروفها في البحر الأبيض المتوسط من ذلك، وذلك تدعيماً لخطته العامة التي سار عليها في بعث الدولة العصرية واقتباس الوسائل الفنية الكفيلة بهذا البعث وخاصة من الناحية العسكرية[2].

لا يخفى إصرار هؤلاء الباحثين على ربط النهضة بالاحتكاك بالغرب سواءً أكانت مع حملة نابليون على مصر أو سبقتها مع الحملة الروسية، وأمام هذا التأريخ المنحاز كما يرى بعضهم، يشعر هؤلاء بضرورة التأكيد على العامل الذاتي في قيام النهضة، لذلك فإنهم يعيدون بداياتها إلى الإمبراطورية العثمانية في تركيا بالذات ومنذ عهد السلطان أحمد الثالث (1703 ـ 1730) وخليفته السلطان محمود الأول (1730 ـ 1754) ثم اكتسبت النهضة زمن

(1) محمد أنيس، الدولة العثمانية والشرق العربي، (القاهرة، [د، م]، 1965)، ص 167.

(2) أحمد عزت عبد الكريم وآخرون، دراسات تاريخية في عصر النهضة العربية الحديثة، مراجعة محمد شفيق غربال (القاهرة، مطبعة الرسالة، جامعة الدول العربية، [د، ت])، ص 265.

السلطان سليم الثالث (1789 ـ 1807) زخماً وقوة كبيرين، ففي عهده تسللت إلى تيار الفكر في أرضه مبادئ الثورة الفرنسية، وعمل هو من جانبه على تشكيل لجنة «النظام الجديد» بهدف إدخال إصلاحات على الأسطول العثماني، وذلك بإنشاء مدارس حربية، فضلاً عن إرسال بعثات إلى فرنسا[1]، وهكذا فالنهضة العربية ابتدأت من داخل الإمبراطورية العثمانية حسب هذا الرأي. غير أن بعضهم لا يقنع بذلك أيضاً إذ يعتبر أن النهضة العربية كانت صناعة عربية خالصة نتجت عن شعورهم بالتململ من الأوضاع العربية الراهنة وبحثهم عن مخرج من هذا التخلف الذي سيطر على كافة مناحي حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية، لا سيما أن عصور الانحطاط المتطاولة قد تخللتها ومضات نور ومحاولات إصلاح وسعي إلى ربط الصلة بالآخر وعلى رأسها ظهور ابن خلدون وبذلك تكون «الحركة الوهابية» التي انطلقت في الحجاز سنة 1786 وشملت المشرق والمغرب العربيين تهدف إلى الإصلاح السياسي والديني معاً، وتروم العودة إلى الأصول الإسلامية الأولى التي انبنت عليها الحضارة الإسلامية، لذلك لا بد من اعتبار الحركة الوهابية بداية لنهضة العرب الحديثة[2].

وإذا كان هذا التأريخ لا يغري الكثيرين باعتماده لأسباب عدة تدور حول مفهوم النهضة وما يعنيه، وهل كان هذا المفهوم بأفقه الواسع حاضراً لدى الحركة الوهابية؟ وما مدى تأثير هذه الحركة على البلاد العربية الأخرى حتى يمكن اعتبار ظهور هذه الحركة بداية للنهضة العربية.

إننا وخروجاً من هذا الإشكال التاريخي لتحديد لحظة بداية النهضة ليس لكونه غير ذي جدوى فحسب وإنما لأن النهضة تأسست عملياً ونظرياً بعد هذه التواريخ المختلفة جميعها، بمعنى أن مصطلح النهضة قد راج في النصف

(1) أحمد السماوي، الاستبداد والحرية في فكر النهضة (سورية، اللاذقية، دار الحوار، ط 2، 1990)، ص 15.

(2) محمد القاضي وعبد الله صولة، الفكر الإصلاحي عند العرب في عصر النهضة (تونس، دار الجنوب، 1992)، ص 15.

الثاني من القرن الماضي، وظهوره ورواجه في تلك الفترة أكبر دليل على الوعي به والعمل على إنشاء خطاب إشكالي يدور حول مفهوم النهضة، في حين أن اللفظ نفسه لم يكن مستخدماً كاصطلاح قبل هذه الفترة ومن الصعب العثور على لفظٍ آخر يؤدي الوظيفة نفسها التي تطلبها العرب من لفظ النهضة، إننا نجد مادة: «نهض»، وبعض مشتقاتها كـ «نهوض» و«نهضة» تتردد على لسان الكثيرين من رواد هذه الفترة كالطهطاوي والتونسي ومحمد بيرم ومن ثم الأفغاني ومحمد عبده وغيره.

يطرح الجابري سؤالاً يتعلق باللفظ نفسه بغية الكشف عن سبب استخدامه والهدف من توظيفه، فهو يتساءل لماذا فرض لفظ «النهضة» نفسه في الخطاب العربي الحديث والمعاصر بدل لفظ «بعث» أو «انبعاث» الذي هو أقرب كثيراً إلى المعنى الأوروبي للكلمة: الولادة الجديدة (Renaissance)[1].

ثم يحاول الإجابة بعد ذلك معتبراً أن الظروف وحاجات الناس هي التي تفرض رواج كلمات لتكون شعارات للمرحلة وليس التطابق مع مضمون هذه الكلمات في المرجعيات التي تُقتبس منها، لذلك فاختيار لفظ «نهضة» في الخطاب العربي لم يكن اعتباطياً، إذ الظروف والحاجة هي التي جعلت استعمال كلمة «النهضة» و«النهوض» فالعرب كانوا في حاجة إلى النهوض لمقاومة التدخل الأوروبي والاحتلال الأجنبي، وهذا النهوض يجب أن يكون في آن واحد قياماً وحركة، القيام بمعنى استجماع القوى والاستعداد، والحركة بمعنى مواجهة التهديد الخارجي، أما النهضة بمعنى تحقيق ولادة جديدة في مجالات الفن والفكر والاقتصاد.. إلخ، وهو المعنى الأوروبي للكلمة، فلم يكن الوعي العربي بحاجة إليه على الأقل في تلك الفترة[2].

وإذا كان الجابري قد اختصر خطاب النهضة بالأفغاني ثم اختصر خطاب الأفغاني إلى خطاب جدل وسجال يتأسس على نقاط ثلاث: رفض أسس

(1) د. محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي ـ مراجعة نقدية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 1996)، ص 63.

(2) المرجع نفسه، ص 64.

الحداثة الأوروبية واتهام دعاة الأخذ بها بالغفلة والعمالة والخيانة وأن ما يقدمه كبديل إيجابي هو مجرد الدعوة إلى الأخذ بالإسلام كما كان عليه في أول أمره[1]، لوجدنا مدى الاختزال الذي مارسه الجابري على خطاب النهضة وعدم إدراكه الاختلافات الرئيسية في هذا الخطاب، ويكفي أن نذكر أنه لو عاد إلى ما قدمه الطهطاوي والتونسي لوجد أولويات أخرى مختلفة، مما يمنعنا من التعميم والإطلاقية ولعل هذا هو الذي نريد تبيينه وبحثه عند رصد تطورات صياغة سؤال النهضة وتحولاته.

استطعنا إذن تحديد النهضة ولو زمنياً على الأقل، إذ النهضة فكرياً ومعرفياً من الصعب علينا قولبتها ووضعها في إطارات مسبقة، إذ لو فعلنا ذلك لكنا وقعنا فيما نقدناه سابقاً في الأيديولوجيا المستعادة، فالنهضة زمنياً تبتدئ مع أواسط القرن التاسع عشر وتنتهي مع فترة بدء معارك الاستقلال والتحرر الوطني[2].

وإذا كان عصر النهضة يتحدد وفقاً لذلك لفترة لا تقل عن ثلاثة أرباع القرن، فمن الصعب نتيجة لذلك أن نعثر على خطاب واحد للنهضة بل نستطيع أن نقول إننا نجد خطابات للنهضة ربما تتآلف فيما بينها لتصب في خانة واحدة وهي طلب النهضة والحصول عليها، إلا أنها وفيما تتطلب ذلك ستمر بطرق مختلفة ولا نجانب الصواب إذا قلنا أنها طرق متباعدة ومتنافرة كما بدت أحياناً.

وإذا كان الحديث في النهضة يستدعي وبالضرورة الحديث عن أسبابها

---

(1) المرجع نفسه، ص 71.

(2) يعتبر محمد أركون أن المحاور الموجهة للفكر العربي المعاصر هي محور النهضة ويبتدئ منذ أواسط القرن التاسع عشر إلى سنة 1952 وهي سنة ثورة الضباط الأحرار، ومحور الثورة ويؤرخ لبدايته بكتاب جمال عبد الناصر حول فلسفة الثورة.
أنظر: محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة د. عادل العوا (باريس، بيروت، منشورات عويدات) ونسجل هنا اتفاقنا مع أركون في المحور الأول وإن كنا نختلف معه في تحديد نهايته.

أو عوامل تشكلها فإن ذلك يدخلنا إلى مجال التأريخ والسرد التفصيلي في حين أن البحث إنما يحاول درس الخطاب وتحليل مكوناته.

غير أنه لا بد أن نذكر أن كتاباً في غايةٍ من الأهمية على مستويين المستوى التاريخي ومستوى تحليل الخطاب قد ظهر في عام 1926 وهو بعنوان «أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر»[1] لأنيس النصولي المولود عام 1902 وتوفي عام 1957، وتنبع أهمية الكتاب تاريخياً أنه الأول في موضوعه، إذ يعتبر مرجعاً لدراسة عصر النهضة إضافة إلى أن معالجة الكتاب لموضوعه تتسم بالأكاديمية من حيث التوثيق العلمي الدقيق بحيث حظي على أول جائزة علمية قدمها العالم هوردباس في الجامعة الأميركية ببيروت، وهو الأمر الذي يؤكد قيمته العلمية[2]، أما أهمية الكتاب المعرفية فتتحقق من طريقة معالجته لموضوعه، إذ هو يدرس النهضة العربية باعتبارها مشروعاً متكاملاً مما يعني تبلور هذا المشروع تاريخياً قبل هذه الفترة، فضلاً عن أن الأسباب التي سيعتبرها عوامل ساعدت على ظهور النهضة كالبعثات العلمية المصرية والإرساليات الدينية والتبشيرية والطباعة والصحافة والجمعيات والمكتبات ودور المستشرقين والهجرة وغير ذلك، كل هذه العوامل سيجري ذكرها في الدراسات القادمة التي ستحاول التأريخ لعصر النهضة، مما يمكن اعتبار هذا الكتاب بمثابة مهماز رئيسي يتم الرجوع إليه والاستناد عليه عند الكتابة في هذه الفترة[3]، لا سيما أنه من أوائل الكتب التي اعتبرت أن النهضة ابتدأت مع الحملة النابولونية على مصر، إذ يقول إن «الحقيقة التي لا شبهة فيها هي أن احتكاكنا بالغرب وامتزاجنا برجاله هما أساس معظم أسباب النهضة»[4]، ونتيجة لذلك فإن الإفرنسيين هم الذين عملوا على نشر أساليب

---

(1) أنيس النصولي، أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر، حققه وقدم له د. عبد الله الطباع، (بيروت، دار ابن زيدون، ط 1، 1985).

(2) أعلنت جامعة بيروت الأميركية لطلابها سنة 1924 أنها ستقدم جائزة هوردباس الأولى وقدرها 20 جنيه مصري للبحث في موضوع أسباب النهضة العربية، ففاز هذا البحث.

(3) من هؤلاء نجد علي المحافظة وأنور عبد الملك وغير ذلك كثيرون.

(4) أنيس النصولي، أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر، [م، س]، ص 58.

المدنية الأوروبية وأسبابها في الشرق، وإشعال الثورة الصناعية والفنية فيه، ثم سرت عدواهم إلى الشعوب العربية على شواطئ المتوسط فكانوا مثلاً صالحاً للاقتفاء في الأمور العلمية والبلدية والصحية، وهم بلا ريب عامل كبير في نهضتنا الحديثة»، لكنه يعقّب بعد ذلك «لكن لا بد من القول إن جميع مؤسساتهم كانت وسيلة لجباية الأموال أكثر منها لخير البلاد»[1].

نستطيع بعد ذلك أن ننطلق من هذه الملاحظة لمحاولة تلمّس السؤال - الهاجس في عصر النهضة.

النهضة بوصفها سؤالاً:

لا شك أن الكثيرين يعتبرون أن الطهطاوي (1801 ـ 1873) هو الأب الروحي لعصر النهضة، فأفكاره مثّلت البذور الأولى للالتقاء مع الآخر، وليس من العسير أبداً أن نرجّع كل أفكار من جاؤوا بعده زمنياً وتكلموا عن العلاقة مع الآخر (والمقصود هنا طبعاً الغرب)، ليس من العسير أن نعيدها إلى أفكار سطّرها بقلمه أو نقلت عنه.

لقد كان الطهطاوي وكما هو معلوم رئيس البعثة التي أعدها محمد علي بك لتذهب إلى فرنسا، ولتعود إلى الوطن الأم (مصر) وتقدم فوائدها التي حصلتها ليمكن استثمارها في داخل المجتمع المصري وبالتحديد لصالح السلطة التي أسسها محمد علي وكما سنرى ذلك واضحاً.

لقد عاد الطهطاوي إلى موطنه، غير أنه لم يعد الطهطاوي «الشيخ ذو العمة» ربما بقي ذلك مظهرياً إلا أنه اطلع على ما لم يطّلع عليه الآخرون، فأصبح نتيجة لذلك شيخاً ولكن بطريقته الخاصة، لقد قرأ روسو ومونتسكيو وكوندورسيه وفولتير ورأى فيهم حسناً وعجباً، وشاهد أحوال السياسة والصناعة ورأى المدارس والجامعات فداخله إلى نفسه الشيء الكثير من ذلك، حاول أن يكشف عن حقيقة هذا التقدم والتمدن والعمران لدى الغرب وأن يفض سره لكي ينقله إلى وطنه حينما يعود فيبث هذا السر فتنفتح آفاق التقدم

(1) المرجع نفسه، ص 68.

والحضارة أمامه، وبلغتِه «إن كمال العلوم البرانية والفنون والصنائع ببلاد الإفرنج أمر ثابت وشائع»[1].

إنه يقرر ذلك أيضاً في خطبة كتابه (مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية) في عام 1870، فعلوم الغرب هي العلوم الكاملة والنافعة وعلينا اقتباسها والعمل على نشرها بغية تحقيق التمدن والحضارة في أوطاننا، ولعل إشرافه على ترجمة كتاب(تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم) لمونتسكيو يكشف اهتمامه طيلة عمره بحسب ألبرت حوراني بمسألة عظمة الدول وانحطاطها، وبالحل الذي كان يبتغيه لها «فالفضيلة السياسية في الجمهورية» حسب مونتسكيو إنما هي «حب الوطن» وقد تميز الرومان بهذا، إلا أن محبتهم لوطنهم شابها «بعض الشعور الديني»[2]، وحيث أن مصر أخذت الآن ـ والكلام للطهطاوي ـ في أسباب التمدن والتعلم على منوال بلاد أوروبا[3] فعلينا إذاً أن نعمل على «حث أهل ديارنا على استجلاب ما يكسبهم القوة والبأس»[4]. وإنه بعد التأمل في آداب الفرنساوية وأحوالهم السياسية وجد «أنهم أقرب شبهاً بالعرب منهم للترك ولغيرهم من الأجناس»[5]، وبذلك يزول الحاجز النفسي، أما التشبه بالفرنساوية ما داموا على شبهٍ كبير مع العرب أكثر من شبههم مع الترك أشقاء العرب في الدين والإمبراطورية.

لا شك أن الهاجس الرئيسي الذي انطلق منه الطهطاوي في كتاباته وترجماته كان الكشف عن سر تقدم أوروبا، وتباين أسباب تأخر العرب

---

(1) رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج 2، السياسة والوطنية والتربية، دراسة وتحقيق محمد عمارة، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1973)، ص 11.

(2) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798 ـ 1939، ترجمة كريم عزقول (بيروت، دار النهار، ط 4، 1986)، ص 94.

(3) رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، [م، س]، ص 255.

(4) المرجع نفسه، ص 265.

(5) المرجع نفسه، ص 256.

والمسلمين، واستخدام كلمة «سر» هنا أصبح شائعاً بشكل واضح بعده[1]، بحيث تعكس شعوراً داخلياً لدى هؤلاء الرواد بأن أوروبا قد حققت قفزة كبيرة للانتقال من تخلفها إلى نهضتها وحداثتها، هذه القفزة أو النقلة النوعية تخفي بداخلها سراً ما، علينا اكتشافه وجلاءه بغية نقله أو توظيفه داخل المجال العربي الإسلامي حتى يحقق العرب والمسلمون القفزة نفسها.

واضح أن سؤال النهضة كان حاضراً لدى الطهطاوي ويحتل الأولوية الأولى لديه، إذ يكفي أن نذكر أن جميع خطب كتبه والتي عادة ما يضمنها سبب تأليفه والداعي إليه كانت تؤكد كلها حضور هذا السؤال لديه، يقول في خطبة كتابه (المرشد الأمين للبنات والبنين) والصادر عام 1872 أن الدافع إلى تأليفه هو «أن الأمة التي تتقدم فيها التربية، بحسب مقتضيات أصولها، يتقدم فيها أيضاً التقدم والتمدن على وجه تكون به أهلاً للحصول على حريتها، بخلاف الأمة القاصرة التربية، فإن تمدنها يتأخر بقدر تأخر تربيتها»[2].

فسؤال النهضة والتقدم كان مركزياً، بل وما دافع المقارنة بين أوروبا وواقع الأمة المصرية إلا للتدليل على الواقع المزري الذي تعيشه الأمة الإسلامية وضرورة النهوض بهذه الأمة على هدى الغرب، إننا لا نلحظ لدى الطهطاوي تعقيباً مشروطاً على هذا السؤال (سؤال النهضة) وتقييده بضرورة العودة إلى الأصل حيث النهضة والتمدن قد تحققا لدينا، رغم أننا لا ننكر أنه كان يؤكد دائماً على أن ما يقدمه من إعجاب بالفرنساوية هو مما لا يخالف أمر الشريعة لدينا، وهذا ينفي محاولة بعضهم في نزع عمّته عن رأسه وحلق

---

(1) أنظر مثلاً: أحمد فتحي زغلول، سر تقدم الإنكليز السكسون، ضمن كتاب (الإصلاح والنهضة)، ج 1، إعداد وتقديم محمد كامل الخطيب (دمشق، وزارة الثقافة، 1992)، ص 295. وأيضاً: شكري زيدان، سر تفوق الغربيين، ضمن كتاب (الشرق والغرب)، ج 1، إعداد وتقديم محمد كامل الخطيب، (دمشق، وزارة الثقافة، 1991)، ص 201.

(2) رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، [م، س]، ص 279، وانظر أيضاً: الأعمال الكاملة، ج 1، التمدن والحضارة والعمران، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1973).

لحيته من ذقنه، إذ إنه كان يصر دوماً على أنه «لا أستحسن إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية» بل «ولم يسمح لخاطره أن يستحسن بعض أمور هذه البلاد [الفرنسية] وعوائدها على حسب ما يقتضيه الحال بل كان دائماً مقيداً بطريق الحق»[1]. لكن أسبقية سؤال النهضة يبقى لديه ملحاً وسابقاً على هم الدفاع عن الإسلام والذود عن حياض الدين، وهذا ما سنلحظه واضحاً أيضاً لدى مجايله خير الدين التونسي (1820 ـ 1889) الذي يُظهر أسباب قوة المجتمعات وتمدنها، وبنوع خاص دور الدولة في المجتمع، وذلك بتحليل تلك المجتمعات الأشد قوة وأكثر تمدناً في العالم الحديث، ويثبت أن السبيل الوحيد في العصر الحاضر لتقوية الدول الإسلامية إنما هو في اقتباس الأفكار والمؤسسات عن أوروبا وإقناع المسلمين بأن ذلك ليس مخالفاً للشريعة بل منسجماً مع روحها ونراه يوجه حججه إلى المسلمين منطلقاً من إيمانه بنظرية الدولة التقليدية[2]، وبلغته «إني بعد أن تأملت تأملاً طويلاً في أسباب تقدم الأمم وتأخرها جيلاً فجيل، مستنداً في ذلك لما أمكن تصفحه من التواريخ الإسلامية والإفرنجية، مع ما حرره المؤلفون من الفريقين فيما كانت عليه وآلت إليه الأمة الإسلامية، وما سيؤول إليه أمرها في المستقبل، التجأت إلى الجزم من أنه إذا اعتبرنا تسابق الأمم في ميادين التمدن.. لا يتهيأ لنا أن نميز ما يليق بنا، على قاعدة محكمة البناء إلا بمعرفة أحوال من ليس من حزبنا، لا سيما من حف بنا وصل بقربنا»[3] ولكن، ما الغرض من كل ذلك، إنه يجيب بأن «معرفة الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروباوية إلى ما هي عليه من المنعة والسلطة الدنيوية، أن نتخير منها ما يكون بحالنا لائقاً، ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً، عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود

(1) أنظر خطبة تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز أو الديوان النفيس بإيوان باريس (مصر، دار التقدم، 1905)، وقد صدر الكتاب عام 1834.

(2) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، [م، س]، ص 114.

(3) خير الدين التونسي، مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق ودراسة د. معن زيادة، (بيروت، دار الطليعة، ط 1، 1978)، ص 105.

فينا»[1] وبذلك يكون الباعث الأصلي والسبب الداعي لتأليفه كتابه (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) والصادر عام 1867، أمران آيلان إلى مقصد واحد، أحدهما إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية، وتنمية أسباب تمدنها بمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان، وثانيهما: تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يُحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا[2]، وبذلك يتطابق مع الطهطاوي مرة أخرى في أمرين هامين، أولهما السبب الداعي إلى تسطير المؤلفات وهو النهوض بحال الأمة الإسلامية وإقالة عثرتها وثانيهما المعطوف على الأول بالضرورة وهو التأكيد على ضرورة تبني النموذج الغربي للوصول إلى التقدم المنشود، وقد استند التونسي إلى رحلة الطهطاوي الباريسية بنوع خاص وذلك لاستنباط الدرس الذي ينحصر في أنه لا يمكن للأمة أن تستعيد قوتها إلا إذا عرفت مكامن قوة أوروبا وتبنتها.

إن مقدمة كتابه السابق الذكر تصرّ على الأخذ بمعالم الحياة الأوروبية بما لا يتعارض مع دعائم الدين الإسلامي لذلك اعتبرها بعضهم بمثابة حجر الزاوية في تجربة النهوض في المرحلة السابقة للهيمنة الاستعمارية، إذ وضعت الأسس النظرية للتحديث والتحديد بما يجعل صاحبها مستحقاً للقب «أبو النهضة» وذلك لأنها كانت بمثابة الباب الواسع للدخول إلى العصر الحديث[3]، إذ إن المبدأ الأول والعامل الحاسم لديه هو التمدن[4].

إذاً، لقد كانت القضية التي شغلت الطهطاوي والتونسي هي النهضة وأسباب تحقيقها وسبل الوصول إليها وإن كان لكل منهما حياته السياسية

(1) المرجع نفسه، ص 108.

(2) المرجع نفسه، ص 109.

(3) من الدراسة التي قدمها للكتاب د. معن زيادة، [م، س]، ص 43.

(4) د. رحاب خضر عكاري، السالك إلى أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك لخير الدين التونسي (بيروت، دار الفكر العربي، ط 1، 1993)، ص 65.

المختلفة التي عبرت عن صياغة للسؤال مختلفة المفردات ولكن متحدة المضمون والهدف.

مع الأفغاني (1839 ـ 1897) سيعاد صياغة سؤال النهضة بطريقة أخرى مختلفة ستنعكس على مضمونه وستضاف إليه مفردات جديدة سيكون لها تأثيرها بشكل جَلي على هذا السؤال.

فالسؤال الذي انصبّ عليه تفكير الأفغاني انصباباً كاملاً حسب ما يرى ألبرت حوراني كان: ما هي حقيقة الإسلام؟ إذ إنه لا يخاطب فقط إخوانه المسلمين لينقذهم من الأفكار الضالة التي غرقوا فيها منذ زمن طويل، بل يريد هدم الآراء الخاطئة عن الإسلام التي تبناها المسلمون، ودحض الانتقادات التي يوجهها إليه الأوروبيون، إنه ينعي تخلف المسلمين[1]، ويعتبر أن الانحلال والضعف في روابط الملّة الإسلامية قد بدأ عند انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة، وذلك عندما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقّه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه كما كان الراشدون رضي الله عنهم[2]، وهكذا فالخط في انحدار، والتقدم نتج عنه تراجع وتخلف ما يلبث في ازدياد «تفرقت كلمة الأمة وانشقت عصاها، وانحطت رتبة الخلافة إلى وظيفة الملك، فسقطت هيبتها من النفوس، وخرج طلاب الملك والسلطان يدأبون إليه من وسائل القوة والشوكة ولا يرعون جانب الخلافة»[3]، ولكن إذا كان هذا هو واقع الأمة وحاضرها فما السبيل إلى عزتها ونهضتها، إنه يعتبر أن الإجابة عن السؤال لاحقة ونتيجة عن السبب المؤدي إلى هذا الواقع، لذلك فهو يشمل السبب بسؤاله ويجيب عليه بنفس الوقت «إن السبب الأعظم والعامل الأكبر في السقوط هو إهمال ما كان سبباً في النهوض والمجد وعزة الملك، وهو ترك

(1) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، ج 2، الكتابات السياسية، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1981)، ص 62.

(2) المرجع نفسه، ص 64.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

حكمة الدين والعمل بها، وهي التي جمعت الأهواء المختلفة والكلمة المتفرقة، وكانت للملك أقوى من عصبية الجنس وقوته»[1]، فللطريق إلى التمدن الحقيقي إذاً هو الإصلاح الديني يقول «لا بد من حركة دينية، لأننا إذا نظرنا في سبب انقلاب حالة أوروبا من الخشونة إلى المدنية نراه في الحركة الدينية، وذلك منذ عصر لوثيروس رئيس الطائفة البروتستانتية، فإنه لما رأى أهل أوروبا تعتقد في البابا اعتقاداً يوجب عليها الخضوع له والاستكانة لأوامره.. قام بتلك الحركة الدينية التي نشأت عنها الانقسامات بين الشعوب وجعل كل شعب يغار من الآخر ويحاربه في سلوك سبل النجاح، وخلاصة الأمر أن تمدن أوروبا ينسب إلى تلك الحركة.. وحركتنا الدينية هي اهتمامنا بقلع ما رسّخ في عقول العوام والخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقي.. فلا بد من بث العقائد الدينية الحقة بين الجمهور وشرحها لهم على وجهها المناسب وحملها على محاملها الصحيحة التي تقودهم لما فيه خيرهم دنيا وآخرة»[2].

فالأفغاني يقارن بين النهضة الأوروبية والنهضة الإسلامية المأمولة، إذ ما دامت الأولى قد قامت على يد لوثر زعيم الطائفة البروتستانتية فإن الثانية وبالضرورة يجب أن تقوم على نفس الأسس وأن تتحقق عن طريق حركة دينية إصلاحية، فهو إذاً يطلب النهضة ويسعى إليها وهذا أمر مهم، ولكنه لا يتوسلها من خلال الدعوة إلى تبني أسس النهضة الأوروبية، إنه يتطلع إليها ويحضرها كشاهد للمقارنة، وللمقارنة فقط، مع التدليل على أننا نستطيع بالعودة إلى أسس نهضتنا الإسلامية الأولى تحقيق ما نطمح إليه من تقدم وحضارة للخروج من واقعنا المزري الحالي «فالواجب على الأمم الشرقية أن تتبع أصول دينها ففي اتباعها ما يعيد إليها المجد والمنعة، ويرقى بأخلاقها

---

(1) المرجع نفسه، ص 38.

(2) نقلاً عن: علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798 - 1914 (بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ط 3، 1980)، ص 77، والفواصل المنقطة للدلالة على الحذف دون الإخلال بالمضمون وذلك خشية الإطالة.

وينهض بحضارتها ويوحد صفوفها»[1] كما عبر في أحد مقالاته في العروة الوثقى.

إنه يصر أيضاً على أن جريدته هذه ليست مخصصة للمسلمين فقط، بل إنها تهدف إلى تحذير الشرقيين عموماً والمسلمين خصوصاً من تطاول الأجانب عليهم والإفساد في بلادهم[2]، وبذلك يعلّق الرافعي أحد مؤرخي سيرة الأفغاني «لقد اتخذت العروة الوثقى شعارها إيقاظ الأمم الإسلامية، والمدافعة عن حقوق الشرقيين كافة، ودعوتهم إلى مقاومة الاستعمار الأوروبي، والجهاد في سبيل الحرية والاستقلال»[3].

ولكن.. ما هو الباعث وراء كتابات الأفغاني حسب ما تعودنا أن نقرأ عند كل من الطهطاوي والتونسي، إذ إن ذلك يختصر وبكثير من الدقة مشروع الشخص وأفكاره بحسب ما يعبر عنه هو نفسه، يقول الأفغاني في توضيح منهج جريدته العروة الوثقى «سنأتي على خدمة الشرقيين على ما في الإمكان من بيان الواجبات التي كان التفريط فيها موجباً للسقوط والضعف، وسنوضح الطرق التي يجب سلوكها لتدارك ما فات.. ويستتبع ذلك البحث في أصول الأسباب ومناشئ العلل التي قصرت بهم إلى جانب التفريط، والبواعث التي دفعت بهم إلى مهامه حيرة عميت فيها» فإذا كان الواقع بمثل هذا السواد فما السبيل إلى الخروج من ذلك، إنما «يلزم التمسك ببعض الأصول التي كان عليها آباء الشرقيين وأسلافهم، وهي ما تمسكت به أعز دولة أوروبية وأمنعها»[4] ونتيجة لذلك يجب «إبطال زعم الزاعمين أن المسلمين لا يتقدمون إلى المدنية ما داموا على أصولهم التي حاز بها آباؤهم الأولون»[5].

---

(1) نقلاً عن: عبد الرحمن الرافعي، جمال الدين الأفغاني باعث نهضة الشرق 1838 ـ 1897 ([د، م]، دار الكاتب العربي، [د، ت]) ص 75.

(2) المرجع نفسه، ص 64.

(3) المرجع نفسه، ص 59.

(4) المرجع نفسه، ص 57.

(5) المرجع نفسه، ص 59.

واضح أن سؤال النهضة كان حاضراً لدى الأفغاني ولكن كان له صياغته الخاصة به، كما قلنا سابقاً، فإذا كان الجميع (أعني الطهطاوي والتونسي والأفغاني) قد اتفقوا على ضرورة المقارنة مع الغرب، فإن الأولين جعلوا من هذه المقارنة حافزاً للدول العربية والإسلامية كي تتخذ سبل النهضة على هدى الغربيين، في حين أن الأخير (الأفغاني) اتخذ من المقارنة دليلاً على ضرورة عودة الأمم الشرقية إلى أسس نهضتها الأولى وأصول دينها.

وهذا بالضبط ما حاول أن يقرأه معاصروه في حياته وشخصيته وأفكاره، يقول لوثروب ستودارد المؤرخ الأميركي «إن خلاصة تعاليم جمال الدين تنحصر في أن الغرب مناهض للشرق، والروح الصليبية لم تبرح كامنة في الصدور في قلب بطرس الناسك، ومن أجل هذا يجب على العالم الإسلامي أن يتحد لدفع الهجوم عليه ليستطيع الذود عن كيانه، ولا سبيل إلى ذلك إلا باكتناه أسباب تقدم الغرب والوقوف على عوامل تفوقه ومقدرته»[1].

وسيعبّر محمد عبده تلميذ الأفغاني النجيب «لقد كان مقصده السياسي الذي وجه إليه كل أفكاره وأخذ على نفسه السعي إليه مدة حياته هو إنهاض الدولة الإسلامية من ضعفها، وتنبيهها للقيام على شؤونها حتى تلحق الأمة بالأمم العزيزة، والدولة بالدول القوية، فيعود للإسلام شأنه»[2].

فإذا انتقلنا إلى محمد عبده (1849 ـ 1905) الذي عاصر الأفغاني وتتلمذ على يديه لوجدنا أن سؤال النهضة لديه سيُقلب رأساً على عقب، إذ لن يكتفي محمد عبده بإضافة مفردات جديدة له وإنما سيعيد ترتيبه مع صياغة جديدة له. ترتيبه وفق أولويات ربما لم يعمد هو بالضرورة على خلقها أو إيجادها، لقد انطلق محمد عبده من اعتبار أن الإسلام ينطوي على بذور الدين العقلي والعلم الاجتماعي والقانون الخلُقي مما يجعله صالحاً لأن يكون أساساً للحياة الحديثة، ولأن يوجد النخبة التي تتولى حراسته وتفسيره، فتضع بذلك أساساً

(1) نقلاً عن: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1948)، ص 105.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

لمجتمع مستقر ومتقدم[1]، «فالمسلمون ما عادوا العلم يوماً ولا العلم عاداهم إلا من يوم انحرافهم عن دينهم، وأخذهم في الصد عن علمه، فكلما بعد عنهم علم الدين بعد عنهم علم الدنيا وحُرموا ثمار العقل»[2].

وإذا كان العلم أساس النهضة والمدنية فإن أوروبا قد حققت مدنيتها باقتباسها العلم من الإسلام[3]، «فلم تحقق أوروبا نهضتها ومدنيتها إلا حين أخذها من مدنية الإسلام، فقد كان السبب الرئيسي في نهوضها من عثرتها وكبوتها»، وبتطبيق المنطق الأرسطي كمقدمة صغرى وكبرى تكون النتيجة «لم يقف الإسلام عثرة في سبيل المدنية أبداً، لكنه سيهذبها وينقّيها من أوضارها، وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهله، وهذا الجمود سيزول، وأقوى دليل على زواله بقاء الكتاب شاهداً عليه بسوء حاله»[4]. ويخلّص سيرة حياته بالدعوة إلى أمرين وذلك في مذكراته «ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين: الأول تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والثاني إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير»[5].

وهكذا ستغيب لفظة «النهضة» وستأخذ الأهداف سمة أكثر تواضعاً، لكن ستتخذ وجهة أخرى مختلفة إذ أصبح الدين هو الحافز الرئيسي للعمل، وهو المصدر الأساسي للوحدة وللتعاضد الذي هو بدوره السند الأساسي لتطور المجتمعات ونهضتها[6]، وسيبرز ذلك وبشكل أساسي في ردِّه على هانوتو

(1) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، [م، س]، ص 174.

(2) محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، تحقيق طاهر الطناحي، كتاب الهلال، أيلول/ سبتمبر 1960، ص 201.

(3) المرجع نفسه، ص 192.

(4) المرجع نفسه، ص 184.

(5) مذكرات الإمام محمد عبده سيرة ذاتية، تحقيق وتعليق طاهر الطناحي، كتاب الهلال، آذار/ مارس 1993، ص 26.

(6) برهان غليون، الوعي الذاتي (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2، 1992)، ص 59.

وعلى فرح أنطون عندما اعتبر أن الإسلام لم يكن دوماً دين الجبر والتواكل وهو بتأكيده على ذلك ينفي أي دعوة تتخذ من الإسلام ذريعة وتبريراً للتخلف الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية «فالجمود الذي يصفوه لا يصح على الإسلام بقدر ما يرجع إلى المسلمين، إذ هي علةٌ اعترضت المسلمين عندما دخلت على قلوبهم عقائد أخرى ساكَنت عقيدة الإسلام في أفئدتهم»[1]، والسبب في ذلك مرده إلى السياسة التي هي كما يصفها الشجرة الملعونة في القرآن، كما أنها عبادة الهوى واتباع خطوات الشياطين، إن هذا الموقف السلبي من السياسة سينعكس على رؤيته للتمدن والحضارة والنهضة إذ لن نجد حديثاً عن النهضة بمفهومها الشامل بقدر ما نجد حديثاً عن الإصلاح الأسري وإصلاح القضاء والأوقاف والتربية وإصلاح اللغة وغير ذلك[2].

غير أنه لا بد من أن نسجل أن سؤال النهضة كان حاضراً لديه في كل ما كتب من الاجتماع إلى التربية، واللغة والدين، وإذا كان هذا السؤال الملحاح لا يكف عن الإعلان عن نفسه، فإنه سيظهر بتجليات وأوجه مختلفة، فتارة يتم اختصاره في قضية غالباً ما تكون محور الحديث، وتارة أخرى يكون حضوره بالسبب، بمعنى أن تحقق السبب يقتضي تحقق النهضة، ولما كان السبب غائباً، فإن النهضة وبدورها لن تتم ولن يأمل حدوثها.

وبذلك تكون نقطة انطلاق محمد عبده في كتاباته هي إصلاح المسلمين عن طريق دينهم حيث أن ذلك أيسر وأصح من إصلاحهم عن طريق الإصلاح المعتمد على تقليد النموذج الأوروبي، إذ بدا الإسلام لمحمد عبده كوسط بين طرفين دين منسجم تماماً مع متطلبات العقل البشري واكتشافات العلم الحديث، مع احتفاظه بفكرة الله تعالى الذي كان في نظره الموضوع الأوحد

---

(1) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج 3، الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات، تحقيق ودراسة محمد عمارة، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، ط 2، 1980)، ص 317.

(2) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج 2، الكتابات الاجتماعية، تحقيق ودراسة محمد عمارة (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2، 1980).

الجدير بالعبادة البشرية والأساس الثابت للخليقة الإنسانية، وبذلك قد تكون التوفيقية وكما ظهرت في الفكر العربي فيما بعد قد وجدت جذورها لدى محمد عبده الذي سعى وألح دائماً على التوفيق بين الإسلام وبين الفكر الحديث، وأن يبين كيفية تحقيق ذلك كما بدا ذلك جلياً في رده على هانوتو وأنطون، فما نفتقر إليه كما كان يؤكد دائماً هو إعادة تفسير الشريعة لنتمكن من اقتباس ما كان صالحاً من الأخلاق والقيم الأوروبية، وبذلك يكون عبده قد ربط النهضة والتقدم العلمي بالإسلام، لأنه كما يرى ينطوي على بذور عقلية تجعله صالحاً لأن يكون أساساً للحياة الحديثة.

ربما بعد هذا تبدو واضحة صياغة سؤال النهضة لدى عبده إذ هي تتلخص بالآتي إصلاح الدين هو السبيل إلى النهضة المنشودة، وإذا عدنا إلى الأفغاني لنستذكر صياغة سؤاله وليضيء لنا ما لم نستطع قراءته لدى عبده، لوجدنا أن الأفغاني يرى أن تحقيق الرُّقي والتقدم مربوط بالعودة إلى الإسلام، وإذا أردنا أن نعمل على ترتيب الشقّين المؤلف منهما السؤال، بمعنى أن الدعوة إلى تحقيق التقدم والعمران سابقة أم لاحقة للعودة إلى الإسلام، ربما من الصعوبة أن نعمل على إعادة ترتيب أولويات لم تكن حاضرة أو موجودة في ذهن الأفغاني إذ هي تدخل في دائرة اللامفكر فيه بالنسبة إليه، وبعبارة أخرى لم تشغل تلك الأسبقيات عقله بشكل يجعله يعمل على ترتيبها وإعادة صياغتها بما ينسجم مع هذا الترتيب.

لقد كان سؤال النهضة المتقدم حاضراً لدى الأفغاني وبإلحاح، لكن نستطيع أن نقول إن الظروف والمتغيرات الدولية المحيطة به[1]، وبعالمه الذي ينتمي إليه (أزمة 1875 ـ 1878) فرضت عليه ربط سؤال التقدم بضرورة العودة إلى الإسلام، دون أن ننكر بالطبع تكوين الأفغاني الديني الذي يفرض عليه إعادة النظر في الأسئلة الموجهة إليه جميعها من وجهة نظر دينية. لكن هذه التحولات على المستوى الدولي قد مسَّت بشكل مباشر الدول العربية وأخذت

(1) أنظر: د. محمد صالح المراكشي، الأيديولوجية والحداثة عند رواد الفكر السلفي (تونس، دار المعارف، [د، ت])، ص 71.

شكل تهديد للدول الإسلامية مما سيلعب دوراً رئيساً في إعادة صياغة السؤال بما ينسجم مع التكوين العلمي والفكري للأفغاني، وهذا ما لاحظه ألبرت حوراني عندما اعتبر أن الطهطاوي والتونسي لو تأخرا في وضع كتبهما سنوات فقط، لشددا فيها على وجوهٍ من الموضوع دون أخرى.

فضلاً عن ذلك فقد كان للنقاشات والمناظرات التي دخلها الأفغاني مع رينان والتي تتعلق بانسجام الإسلام والدين عموماً مع المدنية، واعتبار أن الإسلام سبب تخلف المسلمين، لقد كان لها أثراً كبيراً ودافعاً للأفغاني لأن يعيد قولبة سؤال النهضة بصياغة أخرى جديدة مختلفة عما قدمها الطهطاوي والتونسي سابقاً.

إذا كان كل ذلك عن الأفغاني فما الذي نجده عند محمد عبده، إننا نعثر لديه على ما استعصى علينا إيجاده عند الأفغاني، ألا وهو ترتيب شقَّي سؤال النهضة، فقد ذكرنا سابقاً المهمة التي أناطها محمد عبده بنفسه والواجب الذي نَذَر حياته لتحقيقه والذي يمكن اختصاره أولاً: إعادة تحديد ماهية الإسلام الحقيقي، وثانياً: النظر في مقتضياته بالنسبة إلى المجتمع الحديث، وقد كان الهدف الأول هو الأهم، لا بل قد اعتبره أهم أهداف حياته كما حدد ذلك في سيرة حياته.

نستطيع أن نقول الآن وبكثير من الثقة أن الأفغاني قد هيمنت عليه فكرةٌ تتعلق بنهوض العالم الإسلامي، في حين أن محمد عبده اعتبر أن الهدف الأسمى الذي يجب جعله في الطليعة هو إصلاح الإسلام وإمداده بالقوة والحياة، لقد كان الأفغاني يأمل في أن يبث روحاً جديدة في الشرق حتى ينهض بثقافته وعلمه وتربيته ويتمكن بعدئذٍ من تنقية عقيدته من الخرافات والأوهام، كذلك فإن دعوته لم تنحصر في الجانب الديني بل توسعت وأخذت بعين الاعتبار الجوانب السياسية والاجتماعية[1]، وهذا ما حدا ببعض دارسيه وصف فكره بأنه يتسم بطابع فلسفي عميق ويتحرك في إطار العالم

(1) طهاري محمد، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده (الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984)، ص 122.

الشرقي بعامة، في حين أن محمد عبده يتحرك في إطار ديني وأمة معينة، ويعبّر عن الاتجاه السَّلَفي[1].

إن الأفغاني ـ بكلمة ـ كان يرى أن النهضة ستؤدي إلى إصلاح الدين، في حين أن محمد عبده كان يعتبر أن إصلاح الدين وحده يؤدي إلى النهضة.

وإذا أردنا أن نعيد وصل الخيوط وربطها لنرى التحولات الصيغية التي تعرض لها سؤال النهضة، لأمكننا القول إن الطهطاوي في «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» كان مهجوساً بالبحث عن النهضة باكتشاف سرها وفض لغزها المحيّر، والعمل على جعله مبسوطاً لكل راغب في نهضة بلاده، بينما نستطيع أن نقول إن محمد عبده في كتاباته جميعها وحسب ما عبر عن ذلك كاتب سيرته الذاتية محمد رشيد رضا كان مهموماً بالدفاع عن الإسلام بوصفه العامل الرئيسي في النهضة المطلوبة والمنشودة، بين الطهطاوي وعبده ستمر تواريخ سيكون لها أثرها في التاريخ الإسلامي وستحدث تحولات وتغيرات ستصنع جغرافيا الشرق وفق ما أراد الغرب، ومن الطبيعي أن هذه الخارطة المستجدة ستخلف وراءها آثاراً فكرية وسياسية لا سيما أن الحدث السياسي يعتبر بمثابة مولد لملامح واتجاهات فكرية ستضع فيما بعد قسمات الحدث السياسي والفكري وفق رؤيتها.

وإذا أحببنا التوقف عن دارس ومحقّق كل من أعمال الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده، كون ذلك يكشف عن لحظة من لحظات تحول الخطاب العربي لوجدنا أن محمد عمارة يؤكد أن نهضة الشرق وتجديد حياته وتحرير طاقاته، غاية اتفق عليها كل من الأفغاني ومحمد عبده، وتكون من حولها بمصر تيار فكري وعملي يسعى في هذا السبيل[2]، غير أنه يميز

(1) محمد القاضي وعبد الله صولة، الفكر الإصلاحي عند العرب في عصر النهضة، [م، س]، ص 125.

(2) من المقدمة التي كتبها محمد عمارة في محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج 1، الكتابات السياسية، دراسة وتقديم محمد عمارة، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2، 1979)، ص 37.

بينهما، فالأفغاني كان ثورياً من حيث أنه رأى في الثورة الوسيلة الأجدى والأفعل في بلوغ الغاية، بينما كان محمد عبده إصلاحياً يرى أن التدرج في الإصلاح هو الطريق الأقوم والأضمن في تحقيق هذه الغاية.

بين الثورة عند الأفغاني والإصلاح لدى عبده لا نرى فرقاً كبيراً في تلك الفترة بالذات، فارتفاع نبرة الخطاب أو خفوتها لم يكن من الأهمية بمكان لا سيما أن كلا الموقفين ـ موقف الأفغاني وعبده ـ يصب في استراتيجية واحدة هي النهضة بكافة فروعها وكل تجلياتها، الثورة في السياسة، الإصلاح في التربية، التحرر في الاجتماع والتجديد في الدين، وإذا كان لكل حقل مصطلحه الخاص المناط به فإن ذلك عائدٌ وبالدرجة الأولى إلى النظام المعرفي الذي يتطلبه هذا الحقل من اشتغال على المصطلح وبالدائرة نفسها.

مهما يكن فإنه يظل الطيف الفكري الذي يربط بين الإصلاحيَين ـ الأفغاني وعبده ـ أوثق عروة وأدق دلالة من محاولة التمييز بينهما على أساس الثورة أو الإصلاح، بمعنى أن ما بدأه الأفغاني من بلورةٍ لسؤال النهضة، وبما يتلخص في حثِّ الذات على النهوض مع مقاومة المستعمر والدفاع عن الإسلام سيكمله محمد عبده مع تغيير للأولويات بحيث يصبح سؤال النهضة الدفاع عن الإسلام كحافظٍ للذات وكباعث للنهضة، وبذلك أمكن تلخيص السيرة الفكرية لمحمد عبده بأنها الدفاع عن حوزة الدين الإسلامي والذبّ عنه.

إلا أن محمد عمارة المسكون بالثورة والمهجوس بها على الأقل عند دراسة أعمال الأفغاني وعبده، يصرُّ على أن آراء محمد عبده في الإصلاح الديني والتحرر الفكري لا يمكن أن تنتصر تماماً إلا بواسطة نضال ثوري ينهض بعبئه مجتمع ثوري، أي أن هذه الآراء كما يرى عمارة لن يُكتب لها النجاح الحقيقي إلا إذا كانت جزءًا من برنامج ثوري متكامل يناضل أصحابه على مختلف الجبهات، لأن الأهداف التي سعى إليها محمد عبده هي في حقيقتها مهام ثورية تستهدف تحرير العقل من الخرافة... وتحرير الألسنة من السطحية.. والخطأ الذي وقع فيه الرجل [محمد عبده] أنه سلك طريقاً غير

ثوري كي يحقق بواسطته أهدافاً وغايات على درجة من العمق.. تجعل منها مهاماً ثورية لا بد لتحقيقها من أسلوب ثوري ومناضلين ثوار[1].

يبدو البرنامج الثوري الذي قدمه عمارة صعب التحقيق في زمنه، أي زمن عمارة، فكيف بمطالبة محمد عبده بتحقيقه، لا شك أن الخطاب الثوري قد ساد وارتفعت نبرة صوته في الخطاب العربي في عقدي الستينات والسبعينات، بحيث حمل معه لائحة الثورة بكل مفردة اجتماعية وسياسية وإعلامية وحتى فكرية حتى أصبحنا نقرأ مجتمع ثوري وسياسي ثائر والإعلام الثائر والمفكر الثائر إلى غير ذلك مما يصعب حصره ويتطلب دراسته في بحث مستقل.

نقول إذاً أن الخطاب الثوري قد سيطر واستمسك وطالب بتثوير كل شيء من التراث إلى العقيدة، فليس عجباً أن تتم قراءة التراث الفكري لمفكري عصر النهضة بأعينٍ ثورية تؤكد ما فيها من قوى ثورية وتنفي عنها الزلاّت غير الثورية وبحيث تنحصر كل الأسئلة بالسؤال عن الثورة، وتصبح هي أيضاً وبنفس الوقت إجابة عن كل الأسئلة الممكنة والمحتملة، ففي دراسة أدونيس عن (الثابت والمتحول) الذي هو بحثٌ في الاتباع والإبداع عند العرب، يسوح بنا ويجول على مدى مجلدات ثلاثة للتدليل على الاتباع في اللغة والشعر والأدب والنثر والدين وعلى فقدان الإبداع في كل هذه المجالات وعلى مدى التاريخ العربي، غير أنه يشعر في النهاية أنه من الضرورة أن يقدم حلاً للخروج من هذه «الأزمة المستعصية»، وهنا يأتي الجواب سريعاً وحاسماً وجاهزاً بنفس الوقت، إنه «الثورة»[2].

وهكذا يُغلق القارئ الكتاب مطمئناً ليس على قلبه شأن ومنتظراً قدوم هذه «الثورة» التي تحمل في طياتها حلولاً سحرية لكل الأزمات المستعصية

(1) المرجع نفسه، ص 81، والجدير بالذكر أن الطبعة الأولى قد صدرت عام 1972 أي في عز سطوة الخطاب الثوري.

(2) أدونيس، الثابت والمتحول، [م، س]، ج 3، ص 294، وهذا نموذج وحيد عن أدبيات الخطاب الثوري.

الفكرية والسياسية والاجتماعية والأدبية.

لقد روّج الخطاب الثوري إذاً لما أسميه «الحل اللفظي» ذلك أنه وفي كل مؤلفاته وأدبياته التي شملت تقريباً كل تلوينات الخطاب العربي من إسلامي وقومي وماركسي وليبرالي كانت تسقط لفظة «الثورة» كحلٍ سحري لكل شيء ولأيِّ شيء، إذ يكفي ذكر هذه اللفظة في نهاية المؤلفات الضخمة التي يجلدنا بها هذا الخطاب عند قراءتها بآلاف الصفحات التي تعرّي الواقع العربي وتنعي النظام العربي... إلخ، وفي النهاية لا نحصل على شيء سوى لفظة «الثورة».

لقد كان أركون محقاً عندما اعتبر أن الفكر العربي عاش خطابين: خطاب النهضة وخطاب الثورة[1] كما ذكرنا سابقاً، غير أنه لو أعاد تصنيف كتابه السابق الذكر لأضاف كما أعتقدُ خطاباً ثالثاً يسود في الوقت الحالي وترتفع أصواته، إنه خطاب الهوية الذي سنعمل على درسه في القسم الثاني من هذا البحث.

غير أننا سنعود الآن إلى محمد عبده الذي ولّد خطابه التوفيقي وفرّخ كل التيارات الأيديولوجية العربية، وإذا كان رصد هذه التحولات مما يخرج عن سياق هذا البحث فإن من المهم أن نرى ما حدث بسؤال النهضة ما بعد محمد عبده.

... ما بعد محمد عبده:

كان الفكر التوفيقي الذي أرساه محمد عبده بمثابة المحوّلة التي انطلقت منها تيارات مختلفة بل متنافرة الاتجاه، وسوف يصبح مفترق طرق لأهم التيارات الفكرية السلفية والليبرالية والعقلانية الدينية والفلسفية التي ستنشأ فيما بعد في العالم العربي[2].

---

(1) محمد أركون، الفكر العربي، [م، س]، ص 37.

(2) برهان غليون، الوعي الذاتي، [م، س]، ص 50.

لقد حاول محمد عبده كما ذكرنا أن يقدِّم جواباً عملياً وشاملاً لكل المسائل المرتبطة بالنهضة، وأن يدرج في هذا الجواب العامل الديني ليخرج منه برؤية تأليفية وتوليفية تجمع بين ضرورات تمثل عناصر الحضارة المعاصرة وحاجات الحفاظ على الدين الإسلامي كعامل رئيسي في تحقيق هذه النهضة المنشودة، وهكذا فسؤال النهضة قد كان له تركيبةٌ خاصة مع محمد عبده، ورغم ذلك فإن هذا السؤال سيتراجع عدة خطوات لحساب أسئلة أخرى ستشكل بمجملها الخطاب العربي الحديث والمعاصر.

وإذا ابتدأنا من محمد رشيد رضا (1864 ـ 1935) الذي كان الأشد وفاء لأستاذه، فإن نظرته يمكن تلخيصها بالسؤال التالي، لماذا البلدان الإسلامية متخلّفة في كل ناحية من نواحي التمدن؟ إنه يجيب عليه أيضاً:

إن تعاليم الإسلام وقواعده الخُلُقية من شأنها إذا فهمت على حقيقتها وطُبقت بكاملها أن تؤدي إلى الفلاح، لا في الآخرة فحسب، بل في هذه الدنيا أيضاً، أما إذا لم تُفهم على حقيقتها أو لم تُطبق فإنها تفضي إلى الضعف والفساد، فسبب تخلف المسلمين هو أنهم فرّطوا بحقيقة دينهم، وهكذا يتطابق رشيد رضا مع أستاذه محمد عبده في صياغة سؤال النهضة، فوظيفتنا هي إصلاح الإسلام في جملته والعمل على استعادة مجده، إذ يجب أن نعمل على التجديد في الدين الإسلامي بحيث نفهم الإسلام على حقيقته، ونرجع إلى مبادئه الصحيحة ونطهّره من الخرافات[1].

إن ذلك ندرسه بشكل واضح جداً عند تقديمه لكتاب «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟» إذ وجّه أحد الأشخاص من «جاوه» إلى صاحب مجلة المنار (رشيد رضا) رسالة يقترح عليه فيها أن يبين لقراء المنار أسباب ما صار إليه المسلمون من الضعف والانحطاط، وأن يبين أسباب رقي أهل أوروبا وأميركا واليابان، وما إذا كان يمكن للمسلمين مجاراة هؤلاء في

(1) طهاري محمد، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، [م، س]، ص 147.

سباق الحضارة مع المحافظة على دينهم الحنيف، فأحال رشيد رضا الرسالة إلى الأمير شكيب أرسلان (1869 ـ 1946) الذي أجاب عليه، ونُشر أول ما نُشر في مجلة المنار، ثم طبعه أرسلان في كتيب على حدة وقدم له رشيد رضا وصدر في أواخر سنة 1940، ثم أُعيد طبع الكتاب عدة مرات، وإذا كان أرسلان ورضا قد خففوا عنّا عناء البحث عن صياغتهم لسؤال النهضة، إذ صاغوه هم وفق ما رأوا، فإن مفرداته تشير وتدل على الكثير من معانيه، كما أن الإجابة عليه وحسب ما ساقها الكتاب تظهر كم هي التحولات التي تعرض لها سؤال النهضة حتى استقر على هذه الصيغة التي ستشتهر فيما بعد وسيتم تداولها على أنها هي السؤال المركزي الذي على الأمة الإجابة عليه في معركة بناءها واستقلالها ومن ثم نهضتها.

إن أرسلان يقرر في بداية إجابته أن أسباب ارتقاء الأمة الإسلامية كانت دائماً عائدة في مجملها إلى الديانة الإسلامية[1]، وعندما فقد المسلمون حماستهم لدينهم والتي كانت عند آبائهم، تخلق بها أعداء الإسلام الذين لم يوصهم كتابهم بها فنالوا بذلك الرفعة والعمران، ثم يعدد بعد ذلك ما يعتبره أهم أسباب تأخر المسلمين التي هي الجهل الذي يجعل فيهم من لا يميز بين الخمر والخل، والعلم الناقص، الذي هو أشد خطراً من الجهل البسيط، وفساد الأخلاق بفقد الفضائل التي حثّ عليها القرآن[2]. وكل هذه المصائب التي حلت بالمسلمين هي مما صنعته أيديهم ومما حادوا به عن النهج السّوي الذي أوضحه لهم القرآن الذي لما كانوا عاملين بمحكم آيه علّوا وظهروا، فلما ضعف عملهم به ذهبت ريحهم وانتقصت الأعداء أطراف بلادهم[3].

ثم يعود ليتساءل عن سبب تأخر أوروبا الماضية ونهضتها الحاضرة؟

---

(1) شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ تقديم محمد رشيد رضا، (مصر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط 3، 1358هـ) ولكننا سنعتمد هنا على طبعة أخرى من مراجعة خالد فاروق (القاهرة، دار البشير، [د، ت])، ص 41.

(2) المرجع نفسه، ص 75.

(3) المرجع نفسه، ص 125.

ويجيب بأن ذلك لم يكن ناشئاً عن النصرانية التي كانت دينهم، إذ إن للحوادث أسباباً وعوامل متراكمة ترجع إلى أصول شتى، فإذا تراكمت هذه العوامل في خير أو شر تغلبت على تأثير الأديان والعقائد وأصبحت فضائل أقوَم الأديان عاجزة بإزاء شرها، كما أصبحت معايب أسخفها غير مؤثرة في جانب خيرها[1]. ويعبر عن ذلك بأسلوب الحكمة عندما يقول «فليترك بعض الناس جعل الأديان هي المعيار للتأخر والتقدم» ولكن إذا كان ذلك صحيحاً وينطبق على جميع الأديان، فلماذا يصح على المسلمين بأنهم سبب تخلفهم وأن الإسلام سر تقدمهم، إن رشيد رضا يهمش على الحكمة السابقة أعلاه بهامش ذا دلالة بالغة فيقول «هذا صحيح في جملة الأديان إلا الإسلام، فقرآنه وتاريخه يثبتان أنه هو سبب تقدم أهله حين اهتدوا به وسبب تأخرهم حين أعرضوا عنه»[2]، وهكذا يتفق الاثنان جملة وتفصيلاً على أنه إذا أراد المسلمون أن يبلغوا مبالغ الأوروبيين والأميركيين واليابانيين من العلم والارتقاء، فعليهم أن يبعثوا العزائم وأن يعملوا بما حرضهم عليهم كتابهم[3]، وتلك هي خاتمة الرد والكتاب.

سؤال النهضة إذا غاب كلياً لحساب البحث عن أسباب تأخر المسلمين، ولا داعي لأن يطول البحث كثيراً فالإجابة جاهزة، إذ بقدر ما يبتعد المسلمون عن دينهم يتخلّفون وبقدر ما يقتربون يتقدّمون وهكذا، ويتضح أن رشيد رضا وأرسلان هنا لا يقطعون مع أسلافهم من الطهطاوي والتونسي فقط بل ويقطعون أيضاً مع أساتذتهم ومشايخهم إذا صحّ التعبير من الأفغاني ومحمد عبده، ولا نبالغ إذا قلنا إن رشيد رضا يقطع مع نفسه قبل 1918 وبعدها[4]،

---

(1) المرجع نفسه، ص 131.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها، أنظر الهامش في أسفل الصفحة.

(3) المرجع نفسه، ص 164.

(4) أنظر: د. فهمي جدعان، أس التقدم عند مفكري الإسلام (عمان، دار الشروق، ط 3، 1988)، ص 269، حيث يقارن بين العروة الوثقى والمنار ويعتبر أن رشيد رضا قد أضاف إلى العروة الوثقى البحث في جزئيات وتفصيل القول في التعاليم الفاسدة والعقائد الزائفة والتربية المفيدة، إلا أن رضوان السيد يلحظ بوضوح فترة التحول هذه =

إنه يذكر في مقال له في المنار (منافع الأوروبيين ومضارهم - الاستبداد) وذلك في عام 1907، أنه يجب علينا أن نعترف بأن أوروبا هي التي نبهتنا للعودة إلى حكم الشورى الإسلامي، إذ يقول في معرض مناقشته لقارئ يعتقد أن هذا الحكم أصل من أصول الدين ولا دخل لأوروبا به «لا تقل أيها المسلم أن هذا الحكم أصل من أصول ديننا فنحن قد استفدناه من الكتاب المُبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين لا من معاشرة الأوروبيين، والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام، ولكن أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين في الأستانة ومصر ومراكش وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية ويعدّ من أكبر أعوانها»[1] هذا الموقف النقدي المتقدم الذي يدل على وعي واضح بالمفاهيم وحقولها وطرائق انتقالها والتأثير المتبادل بين المجتمعات في تبنيها، هذا الموقف سنفقده تماماً عند طرحه لسؤال تخلف المسلمين وتقدم الأوروبيين.

مع رشيد رضا المتأخر إذا صح التعبير سيتابع معه الكثير من الباحثين والمفكرين الذين يشكلون تياراً متمايزاً في الفكر العربي، وإذا كان هذا التيار نفسه سيخضع إلى تحولات في خطابه ومفاهيمه فإن دراسة ذلك وبحثه سيخرج بنا عن أهداف هذا البحث.

ومقابل هذا التيار الذي اصطلح على تسميته بالسلَفي ظهر تيار آخر أنشأ

= لدى رشيد رضا عندما يعتبر أن رشيد رضا اعتنى بكتاب (الاعتصام) للشاطبي في فترة تحوله نحو السلفية في حين عني شيخه محمد عبده بكتاب الشاطبي (الموافقات) الذي يركز على مقاصد الشريعة في حين يركز (الاعتصام) على مبحث الهوية الذاتية والخاصة للمؤمن. وضرورة التمايز عن المشركين وأهل الكتاب على حد سواء. أنظر: رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات، (بيروت، دار الكتاب العربي، ط 1، 1997)، ص 42.

(1) محمد رشيد رضا، منافع الأوروبيين ومضارهم - الاستبداد، المنار، مجلد 10، ج 4، 11 حزيران/يونيو 1907، ص 283 - 284، نقلاً عن: مختارات سياسية من مجلة المنار، تقديم ودراسة وجيه كوثراني (بيروت، دار الطليعة، ط 1، 1980)، ص 97.

مقولاته على أساس تمثل الغرب وتبنّي مقولاته، إذ اعتبر فرح أنطون أن أنظمة الحكم الأوروبية هي السبب في رقي أوروبا وتمدنها وكانت هذه هي نقطة خلاف رئيسية بينه وبين محمد عبده، لقد كان سؤال النهضة لدى أنطون مرهوناً بالغرب ومتحققاً به، والأمر نفسه كان لدى سلامة موسى الذي خصَّص كتاباً للحديث عن النهضة الأوروبية صدر عام 1934 ثم أعاد طبعه تحت عنوان «ما هي النهضة» وصدر عام 1962، إنه يلخص رؤيته في مقولة رئيسية «لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون»[1]، ربما تلَخص هذه المقولة مجمل نظرية سلامة موسى وتياره إلى النهضة، إنها تعبر عن الكيفية التي أخذت فيها أفكاره نهاياتها الأيديولوجية، وكما يعبر كمال عبد اللطيف «إن خطاب النهضة الموسوي هو خطاب تغريبي إنه خطاب الغرب في الشرق، وينتج عن هذا أن الهوية كما يبلورها الخطاب الموسوي تجد أسسها في المغايرة أي في الاختلاف عن الأصل ومحاولة الارتباط بالغرب، لذلك فهو خطاب انتقائي وهامشي من حيث الاكتفاء بوضع أسس جبهة ثقافية تغريبية»[2]، لقد كان سؤال النهضة إذاً لدى هذا التيار سؤالاً هامشياً بقدر ما كان مركزياً، إذ كان يصر على النهضة ويدعو إليها ولكن ليست تلك المتحققة بذاتها والناتجة عن تطوير إمكانيات ذاتية لدى الأمة وتجديدها، بل كانت النهضة تعني العيش في الغرب في فكره وإنجازات التكنولوجية، لذلك من السهل عليك أن تضع نموذجاً تراه نموذجياً وتدعو الآخرين إلى اللحاق فيه والتّشبه به، لكن من الصعب جداً أن تطوّر خطاباً خاصاً بك يضع النهضة سؤالاً مركزياً فيه، ويطور آليات ويخلق إمكانيات لتحقيقها مما يجعلك أنت لا غيرك.

ربما كل هذه الأسئلة والهواجس ستنطلق كلها دفعة واحدة لتجتاح معها

(1) سلامة موسى، ما هي النهضة (بيروت، مكتبة المعارف، 1974)، ص 108.

(2) كمال عبد اللطيف، سلامة موسى وإشكالية النهضة (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1982)، ص 227.

سؤال النهضة وليغيب تماماً أمام اشتعال وتأجج نار الهوية المفتقدة والتي يجب البحث عنها والقبض عليها قبل أي تفكير بالنهضة والتقدم.

الهوية الملتَبسة:

لو طُلب من مراقب خارجي أن يحصي الكلمة الأكثر تداولاً وحضوراً في الخطاب العربي المعاصر، لأجاب بدون كثير من التردد العولمة والهوية، ونستطيع بدورنا أن نختصرها في الهوية، إذ العولمة لا تعنيهم - أي المثقفين العرب - إلا بقدر ما تهدد هويتهم، لذلك لن نكون مبالغين في القول بأن خطاب الهوية في الوقت الحالي يرث خطاب الثورة والنهضة كليهما، هذا من جانب التأطير المعرفي، أي إذا ابتعدنا عن تقسيم الخطاب العربي نسبة إلى انتماءاته الأيديولوجية المتعددة، إن الهوية قد غدت بؤرة السؤال ومدار السجال في الأوساط الفكرية والدوائر السياسية[1]، وليس أدلّ على ذلك سوى مطالعة هذا الكم الهائل من الكتب والمقالات التي تتناول موضوع الهوية وتجلياتها وأوجهها المختلفة، إننا نعيش عصر وسواس الهوية[2] على حد تعبير جان ماري بونوا «فالإنسان العربي في عصرنا يبدو إنسان استرداد الهوية قبل كل شيء، هوية المجتمع القومي وضمن هذا الإطار، هوية ذاتيته الخاصة التي يعكس تمزقها هَوان المجتمع، لقد قلنا إن نقطة الانطلاق ستبدو نفياً (للآخر) فالحق والرفض والغضب ستغدو مع غيرها صوراً لهذه البداية»[3]، فنقطة الانطلاق والإقلاع في وقتنا الحالي هي البحث عن هوية المجتمع العربي التي تمزقت وعلينا إعادة ترميمها، وإذا كانت الهوية هنا مفتّتة ومبعثرة فإنها لدى طرف آخر صلبة مصمتة «إذ هي القدر الثابت، والجوهري والمشترك من

(1) علي حرب، حديث النهايات فتوحات العولمة ومأزق الهوية (الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2000)، ص 9.

(2) جان ماري بونوا، أوجه الهوية، الفكر العربي المعاصر، العدد 39، أيار/حزيران 1986، ص 78.

(3) د. أنور عبد الملك، الفكر العربي في معركة النهضة، ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي (بيروت، دار الآداب، ط 3، 1981)، ص 46.

السمات والقسمات العامة، التي تميز حضارة هذه الأمة عن غيرها من الحضارات والتي تجعل للشخصية الوطنية أو القومية طابعاً تتميز به عن الشخصيات الوطنية والقومية الأخرى»[1]، وهكذا تتفق كل التيارات العربية على خلاف العادة، في استخدام مصطلح مشترك، فالإسلاميون يرون أن الهوية هي «الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة»[2] وهي كما يؤكد محمد عمارة مراراً وتكراراً، القسمات الثابتة في الشخصية الحضارية والتي تستعصي على التطور والتغير حتى ولو كان غزواً غربياً كالذي شهدته هذه الأمة[3]، وإذا كانت الأمة الإسلامية في غنى عن رحلة البحث عن هويتها ما دام الإسلام قد حدد هويتها وقدرها، «فإنه هو الوحيد الذي يملك ورقة تعريف بهوية خاصة يستطيع بها أن يطرق باب الحوار لينفتح له، وهو وحده الذي يتوفر على نمط حياة شامل يمكن أن يستطيع أن يقدم البديل المفتقد»[4]، طالما أن «القرن الواحد والعشرين يبحث عن هوية ومستقبل له بعد أن انهارت الماركسية وفشل المشروع الليبرالي في قيادة العالم ولذلك فالإسلام طريق الخلاص، إذ هو يحقق التوازن والمصلحة العامة والخاصة والرسالة العالمية والعلم النافع ووحدة الشعوب[5]، وهكذا تصبح الهوية الإسلامية بمثابة حلٍّ للبشرية طالما أنها ذات بُعد عالمي إنساني،

---

(1) محمد عمارة، مجلة الهلال، شباط/ فبراير، 1997.

(2) د. عبد العزيز التويجري، الحوار من أجل التعايش (القاهرة، بيروت، دار الشروق، ط 1، 1998)، ص 257.

(3) الهوية والتراث، ندوة، تحرير د. أحمد محمد خليفة (بيروت، دار الكلمة، ط 1، 1984)، ص 40.

(4) عبد الهادي بو طالب، موقع العالم الإسلامي من الحوار الحضاري (الدار البيضاء، منشورات الايسيسكو، 1985)، ص 11.

(5) محسن الموسوي، القرن الواحد والعشرون والبحث عن هوية (بيروت، دار الهادي، 1999)، وأيضاً د. مقداد يالجن، مشكلة غياب الشخصية والهوية الإسلامية (الرياض، دار عالم الكتب، 1994)، إذ بعد أن يجري «جولة» في التحولات العالمية يقرر وبكثير من الثقة أن أزمة العالم الإسلامي هي في غياب الهوية وضياعها.

فأية هوية هذه هي التي يتحدثون عنها طالما ينقض كلام بعضهم كلام البعض الآخر، إذ كيف تتحول الهوية ذات الخصوصية الإسلامية إلى هوية عالمية، وأليس هذا ما يعلنون رفضه صباحاً ومساء في العولمة التي تعمل على تنميط العالم باتجاه أمركته.

يبدو طرح الهوية لدى هذا التيار إذاً مهزوزاً وغير متسق أو متناسق مهما حاول إيجاد تخريجات لذلك والتماس التأصيل لهذا الطرح، فهو يعود إلى التراث ليقرأ تعريف الهوية لعله يمدّه بشيء يثبت كلامه فيجد أن «ما به الشيء هو باعتبار تحققه يسمى حقيقة وذاتاً، وباعتبار تشخصه يسمّى هوية، وإذ أخذ أعم من هذا الاعتبار يسمى ماهية، فالأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب (ما هو) يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار يسمى هوية»[1] وهكذا يتم الاتكاء على غير مصطلح ودونما معنى ودون إدراك أن مصطلح الهوية هو مصطلح معاصر وترجمة لكلمة (Identity) الإنكليزية أو (Identite) الفرنسية والتي تعني خاصية المطابقة، مطابقة الشيء لنفسه، أو مطابقته لمثيله، وتعرّفها المعاجم الحديثة بأنها حقيقة الشيء أو الشخص المطلقة المشتملة على صفاته الجوهرية، التي تميزه عن غيره، فالمصطلح على ما نرى هو مصطلح معاصر بامتياز ولن تجدي كل محاولات تأصيله أو تتريثه.

أما القوميون فقد كانوا السابقين إلى صك مصطلح (الهوية القومية) على ما نجد لدى نديم البيطار الذي تتحول عنده الهوية إلى بوتقة تنصهر بداخلها فكرة القومية العربية[2]، فالهوية إذاً هي فكرة رؤيوية تدخل في تركيبتها كل الأفكار عن القومية العربية، وأمام هذا الطرح المستقبلي يأتي طرح آخر مختلف يشدّ رحاله ويشدنا معه إلى الماضي، ولا ندري أي ماضي يقصد،

---

(1) أبو البقاء الكفوي (ت 1094هـ)، الكليات، تحقيق د. عدنان درويش، محمد المصري (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1992)، ص 961. نقلاً عن عبد العزيز التويجري، الحوار من أجل التعايش، [م، س]، ص 67.

(2) د. نديم البيطار، حدود الهوية القوية، نقد عام (بيروت، دار الوحدة، ط 1، 1982).

فيقرر «إذا كان الماضي قد زال فالسلام على الهوية العربية»[1] فلقد استخدم العرب للإشارة على هويتهم مفاهيم تعتبر مترادفة حسب ما يرى، كالإسلام والشرق والعرب، لكنهم فيما بعد اتخذوا من العروبة هوية لهم، ولا يكتفي هذا التيار بذلك بل ينعي على التيار الإسلامي عدم إمكان تعين هويته «سياسياً» وذلك «لأننا أمام عدد من الأعراق والإثنيات واللغات والتواريخ الخاصة العصيّة على التوحد»[2] وعليه «فالهوية الإسلامية الثقافية لا تشكل خطراً على النزعة الفطرية الثقافية» وينتج عن ذلك أنه من الصعب على «هوية ثقافية دينية أن تتعين بمعادل سياسي بمعزل عن الهوية القومية، وهنا يغدو الأمر واضحاً بتاريخية الهوية القومية القابلة للتحقيق سياسياً»[3]، وهكذا يفتتح السوق للمزايدة العلنية بين التيارات المتنافسة على تأكيد أن «ذاتها» هي «هوية» الأمة وأن «غيرها» لا يعدو سوى أن يكون شوائب امتزجت مع «الأمة» التي عليها أن تبحث عن هذه الهوية النقية الصافية.

ففي دراسة اجتماعية ميدانية ذات مغزى تدور حول أزمة الهوية وأثرها على القيم في المجتمع العربي المعاصر يلخص لنا صاحبها النتائج كالتالي: إن النماذج الاجتماعية العربية السائدة هي النموذج التقليدي، والذي يسمّه بالجاهل، والنموذج السلفي الديني. الذي لا يختلف عن سابقه حسب ما يرى إذ الأول هو تدين سماعي فقط ويعتمد على التلقّي فقط في حين أن تدين الثاني سماعي ونقلي، وينتهي إلى أن السلفية بكل أجنحتها إنما هي بدعة بدأت فكرية وانتهت سياسية، ثم يضيف إليهم النموذج العصري «الجامح» الذي يطلق على أصحابه صفة «المتأوربين»، وتكفينا دلالة الصفة مؤونة التعريف بهذا التيار الموسوم بالعصري الجامح، وهناك أيضاً النموذج الثوري

(1) أنطون المقدسي، الصورة العربية للحضارة الغربية والاستجابة لها، شؤون عربية، العدد 28، حزيران/يونيو 1983، ص 58.

(2) د. أحمد برقاوي، الثقافة العربية الراهنة ومسائل الأمن والهوية والتغير (دمشق، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 1998)، سلسلة أوراق شهرية، العدد 8، ص 10.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

«المتمرد» الذي يجعل من الأيديولوجيا قاعدة ومحكماً للعمل، وهو بذلك يقع في خانة السلب أكثر مما يفعل عملاً إيجابياً، وأخيراً يبقى النموذج «التاريخي الأصيل القومي» الذي ينتصر له الباحث ويصفه بأنه تحرر وانعتاق من كافة القيود الماضوية والمعاصرة، وغياب هذا النموذج» يشكل خطراً داهماً ودائماً على الوجود القومي العربي، وحضوره يعني الذات الأصيلة والكينونة القومية ذات العقل المجتهد والعمل الدؤوب للتخلص من الداء التاريخي المر والمتمثل بهيمنة الآخر المغاير انتماء وجنساً وثقافة»[1]. وهكذا ينطق النص عن نفسه ليؤكد أننا نعيش معركة امتلاك الهوية والصراع من أجل نيلها لتعليقها وساماً يؤكد أصالتنا وذاتيتنا وانتماءنا.

أما التيار الماركسي أو فلول الماركسية إذا صدقنا التعبير فإنه يعلن وبأعلى صوته أن العولمة «البربرية» تهدد هويتنا إذ هي ليست شيئاً سوى وسملة العالم ويغدق في طرح الوصفات والنعوت الجاهزة التي ينتقيها بدقة خشية أن تفضح انتماءه وتعلن إفلاسه المعرفي وفقر أيديولوجيته التي يفاخر دوماً بأنها تتصف بالثراء المصطلحي والمفهومي.

الهوية إذاً في الخطاب العربي المعاصر بمثابة المنارة التي يلجأ إليها الجميع للاحتماء بها في ظل ظلام العولمة الدامس، إنها الحصن الحصين لإثبات الذات لأنها صنو الوعي بالكينونة كما يعبر هذا الخطاب، ورمز للمقاومة ضد الذوبان.

ولكن عبثاً نحاول الحصول على تعريف واحد لهذه الهوية الموحدة، إنها تزداد التباساً كلما حاولنا الاقتراب منها أو الإمساك بها، لا نعرف أين نجدها في الماضي حيث الهوية هناك تشكّلت وأُنجزت وما علينا سوى السعي للاقتراب منها بغية محاولة التطابق معها، وكما يصفها داريوش شايغان ببراعة: «لقد أغفل الناس التعاليم الأخلاقية وارتكبوا خيانة بحق الروح وتاهوا عن

(1) د. محمد علي جمعة، التخلف والتبعية أزمة الهوية وأثرها على القيم في المجتمع العربي المعاصر (دمشق، المؤلف نفسه، 1997)، ص 81.

رسالتها الأصلية، وكل ذلك بسبب فقدانهم لهويتهم، لكن الحل بسيط يكفي أن نعود إلى التقاليد وأن نعيد الصلة بالروح التي تحييها، وأن نستعيد النماذج المثالية من العصر الذهبي، حتى تعود الأمور إلى نصابها، من هنا الحاجة إلى إعادة الاعتبار للسلف الصالح، وإلى فكرة العودة إلى الأصول، ولنغص في مياه الأصول العذراء فنخرج منها متحولين، منشّطين وقادرين على مواجهة أكثر القوى خصومة»[1]، أم هي في المستقبل، وإن كانت هناك فما هي مقوماتها، وكيف نستطيع تخيل مستقبل في عالم متحول ومتغير نكون فيه على ما نحن عليه الآن، أم أن المسألة لا تعدو سوى حذلقة لفظية للخروج من الماضي والارتماء في المستقبل، يقول أحد الباحثين «لعل خطاب الهوية هو خطاب ينجز موضوعه من داخل تاريخ الوقائع ووقائع التاريخ، تلهمه «ذات» تعاني وضعها التاريخي في العالم، وتتفاعل مع الكتلة التاريخية، فتشف عن الوعي والحلم، وتمتلئ بالتفكير والعمل، تحاور المستقبل وتصنع الأمل، أليس خطاب الهوية هو خطاب المستقبل»[2]، يبدو هذا الخطاب مسكوناً بالرومانسية غارقاً بها وحالماً بعيشها، إنه يرغب أن يكون المستقبل له وحده، حيث يتحقق حلم هويته، إذ يكفي أن نعرف من نحن حتى نحقق المستحيل ونصنع المستقبل، وفي سياق الإطار ذاته يمكن النظرإلى هذا الكم الهائل من الروايات ودواوين الشعر التي تجعل أبطالها مهجوسين بالبحث عن هويتهم حتى يحققوا ما لم يستطع كاتبيهم تحقيقه[3]، بل إن مؤلفين سيسطرون سيرتهم الذاتية والتي إنما كانت بحثاً عن الهوية[4].

---

(1) داريوش شايغان، أوهام الهوية، ترجمة محمد علي مقلد (لندن، دار الساقي، 1993)، ص 72.

(2) مصطفى خضر، الحداثة كسؤال هوية (دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 1996)، ص 14.

(3) أنظر على سبيل المثال: محمد زهرة، البحث عن هوية (رواية)، [د، م]، المؤلف نفسه، 1982.

(4) أنظر: علي حرب، خطاب الهوية سيرة فكرية (بيروت، دار الكنوز الأدبية، 1998، وأمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة د. نبيل محسن (دمشق، دار ورد، ط 1، 1999)، وإن كان هذان المؤلفان يطرحان رؤية مغايرة في مفهوم الهوية فإن ذلك يدل =

مرآة الذات العاكسة:

إن الهوية وكما هي مطروحة في الخطاب العربي المعاصر تؤكد أنه لا وجود للهوية بقدر وجود استراتيجيات للهوية، حسب تعبير جان فرانسوا بايار[1]، هذه الاستراتيجيات يتم توظيفها لخدمة هوية سياسية مصطنعة وذلك عن طريق استثمار الرموز التي تعيش عليها المجتمعات وعن طريق التخيّل الذي تمارسه السلطة السياسية على المجتمع انطلاقاً من أن المجتمع ليس جسماً موحداً تمارَس فيه سلطة واحدة فقط، وإنما هو في الواقع تجمع وارتباط وتنسيق، وتدرج أيضاً لسلطات مختلفة تظل مع ذلك لكل منها خصائصها.

لذلك فإن مفهوم الهوية يتضمن درجة عالية من الصعوبة والتعقيد والمشاكلة وذلك لأنه بالغ التنوع في دلالاته واصطلاحاته وهذا ينفي الطرح التبسيطي والاختزالي الذي يتم تداوله للمفهوم في الخطاب العربي المعاصر.

ومن المعلوم أيضاً أن تصاعد الحديث عن الهوية يرتبط ارتباطاً طردياً مع الأزمات التي يتعرض لها الكيان الحضاري لأمة من الأمم أو شعب من الشعوب أو حتى فئة اجتماعية داخل المجتمع الواحد، ويبدأ نظام القيم والعلاقات وطرق التصور والتنظيم نتيجة لذلك بالتخلخل والتبدل، وتتعدد المعالجات وتكثر التأويل كل حسب انتمائه وموقعه وتحركه وغاياته[2]، وتظهر الأطروحات المتعددة والمتنافرة فيظهر من يعتبر أن الهوية هي معطى جاهز، قائم داخل زمنية قدسية لا مجال لمساءلتها أو إضافة أو تعديل عنصر منها، ومن مدع بأنه ليس هناك ما يمكن تسميته بالهوية الذاتية أو الجماعية لجماعة

= على مدى هيمنة مفهوم الهوية على الخطاب العربي المعاصر وتلبسه به، حيث يطالب هذا الخطاب أيضاً بإعادة النظر في كل الحقول المعرفية والآداب والفنون والموسيقى من زاوية النظر إلى الهوية، أنظر: عفيف البهنسي، الفن العربي الحديث بين الهوية والتبعية (دمشق، دار الكتاب العربي، 1997).

(1) أنظر: جان فرانسوا بايار، أوهام الهوية، (القاهرة، دار العالم الثالث، 1999).

(2) محمد نور الدين آفاية، الهوية والاختلاف (الدار البيضاء، دار أفريقيا الشرق، [د، ت])، ص 15.

بشرية معينة لأن هناك هوية كونية لا مجال لتشتيت الانتماء إليها، أو كأن يقال بأن كل إقليم أو جهة أو جنس يمتلك خصائص وملامح هوية ثابتة تميزه عن الأقاليم والجهات والأجناس الأخرى المتميزة هي بدورها، كل هذه الأطروحات وجدناها لدى التيارات العربية بمختلف انتماءاتها، وبما يجعل الصراع على الهوية وجهاً آخر من وجوه الصراع الأيديولوجي والنزاع حول اكتساب المتخيل الجمعي.

يمكن تحديد مفاهيم ثلاث تلتقي حول موضوع الهوية هي مفهوم الاستمرارية، أو الحفاظ على خطوط قارة ثابتة، تنفلت من كل تغير يمكن أن يفكك الذات من جراء تغير الزمن، كما أن الهوية تنطبق على التحديد الذي يسمح بوجود موحد ويضمن إمكانية انسجام كلي، ضروري لكل سلطة، أما من جهة ثالثة فإن الهوية تتميز بكونها أحد الروابط الممكنة بين طرفين يتشكلان بشكل متطابق يسوده التشابه التام، مما يفضي إلى الاعتراف المتبادل[1]، هذه الخصائص الثلاث للهوية تشكل القاعدة الرئيسية لنشاط الهوية في نظر التحليل النفسي، وهذا يفتح باباً آخر لمقارنة الموضوع من زاوية علم النفس الذي يرى الشعور بالهوية على أنه نتاج إحساس بالأزمة، وأزمات الهوية هذه تُولد تحت تأثير عمليات كبت تنال جانباً أو جوانب متعددة من مشاعر الإنسان، إذ الهوية ليست شيئاً جامداً، بل هي حقيقة تتطور وفقاً لمنطقها الخاص، وهي في سياق تطورها تتحدد على نحو تدريجي، وتعيد تنظيم نفسها، وتتغير من دون توقف وذلك إلى حد تكون فيه قادرة على تحديد خصوصية الكائن الإنساني، وهي تنطوي بذلك على دينامية داخلية مماثلة لمنظومة العمليات المعرفية والعقلية التي تشكل منطلقات الإحساس بالهوية، وشأنها في ذلك شأن مركب تكاملي يتجاوز مراحل نموه[2].

وهكذا نجد أن مفهوم الهوية يفتح على حقول معرفية مختلفة، مما يعقد

---

(1) المرجع نفسه، ص 16.

(2) أليكس ميكشيللي، الهوية، ترجمة د. محمد علي وطفة (دمشق، [د، ت]، ط 1، 1993) ص 129.

عمليات تجريده وتحويله إلى مفهوم مكون، ذلك أن الهوية وكما رأينا تشكل بتداخلاتها الأنثروبولوجية والسوسيولوجية والسياسية والثقافية والنفسية مفهوماً مكوَّناً من التداخلات المعرفية للحقول السابقة جميعها بحكم كونها رهينة بالمتن الاجتماعي وبالصيرورة التاريخية، ومن الصعب عليها الانفكاك منهما، وبذلك يصبح مفهوم الهوية مفهوماً مركباً، إلا أنه ورغم ذلك كله فيمكن اعتبار أن الآخر هو مكون وجزء رئيسي من مفهوم الهوية، والآخر هنا ليس العدو فحسب ولكنه المختلف أيضاً، فالآخر إذاً هو ما لا تنفك عنه الذات في صوغها لنفسها على مسرح وجودها، إذ هو يحدد الذات ويوجهها، وكما عبر نور الدين آفاية بأن ما يطغى على حديث الهوية هو الإحالة الدائمة، وربما الاستثنائية إلى العالم الخارجي، فالحدث الخارجي يغدو هو المرجع الأساسي في سياق الحديث، وتعمل الذات المتحدثة دوماً على صياغة حاجز تحتمي وراءه لكي لا تنكشف دواخلها ولا ترجع إلى هذه الحياة الداخلية في حالات ردود الفعل إزاء الأحداث والأشياء والناس، وتبدو الذات كأنها غائبة، ممسوحة داخل تسلسل الأحداث الخارجي[1]، فالذات إذاً لا تحدد نفسها إلا من خلال تعيين الآخر وتمايزها عنه، إنها ما تبرح تؤكد اختلافها ونرجسيتها عنه، وهي إذ تعمد إلى نفي هذا الآخر فليس لشيء إلا لتأكيد نفسها وإشعارها دوماً بوجودها، إنها معادلة معقدة لا تختصرها عبارة سارتر الشهيرة (الجحيم هم الآخرون) بقدر ما تضيء الكثير من جوانبها عندما تؤكد عنصرية الذات دوماً وتمركزها أمام اجتياح الآخر وهجومه.

وبذلك تتكون الهوية دوماً من المجابهة والصراع، وهي لذلك لا تتكون مرة واحدة ولكنها في عملية تكون دائمة تقطعها الوقفات والأزمات، فالهوية الحية والناضجة هي الهوية القادرة على تحقيق الانسجام التام والتكامل مع الأنظمة المعرفية والثقافية المضادة، إنها الإنتاج المستمر لذاتها كما عبَّر أحد الباحثين[2].

(1) محمد نور الدين آفاية، الهوية والاختلاف، [م، س]، ص 18.
(2) أحمد حيدر، إعادة إنتاج الهوية (دمشق، دار الحصاد، 1997)، ص 136.

فعلينا إذاً بدل الحديث عن الهوية المستلبة أو المتشظية التي يضعها أصحابها جوهراً ثابتاً لا يعتريه التغير أن نتحدث عن الهوية الحية أو الناضجة التي تؤكد دوماً حيويتها وقدرها على التجدد باستمرار.

من سؤال النهضة إلى هاجس الهوية:

كما لم يستطع العرب التعرف على النهضة إلا من خلال الآخر، كذلك لم يستطيعوا أن يتلمّسوا هويتهم إلا من خلاله وعن طريقه، فعندما تحدث ما يطلق عليهم رواد النهضة عن النهضة كان عليهم قبل أن يصلوا إليها أن يبشروا بها مجسدة من خلال الآخر ـ الغرب ـ وهكذا وعندما اكتشف العرب هويتهم لم يكتشفوها إلا من خلال مرآة الآخر، كان على الفريقين إذاً أن يمروا بالغرب كتحويلة لا مفر منها للوصول إلى ما نريد أو ما نطمح الوصول إليه، لقد كان الغرب بمثابة اللعنة الأبدية(1) إذا صح التعبير، بالنسبة للفكر العربي الحديث والمعاصر، فهو حين يرفضه يستحضره وحين يقبله يتقمّصه، هذا الغرب الرائع/اللعين، الجميل/القبيح، القوي/الضعيف، نعم، فلقد استحضرنا هذه الصفات وأضدادها للحديث عن ذاك الغرب، القَدَر الذي كان وما يزال على الفكر العربي أن ينشئ نصه رافضاً له أو مقبلاً عليه، ونادراً محاوراً، عندما أراد هذا الفكر أن يبحث عن نهضة أو أن يفتش عن هويته كان مقدراً له أن يتجه صوب الغرب قبل أن يناشد نهضته منه ولنفسه أو يخاطب ذاته عندما يبحث عن ذاته.

ولا أكون قد اكتشفت جديداً عندما أبيّن بعد ذلك مدى تغلغل ذلك الغرب الحاضر فينا ومعنا في خطابنا، إننا لم نستطع صياغة سؤال النهضة الخاص بنا أو أن ننتج هوية ناضجة حية موراة بالحيوية الاتصالية مع الآخر بدل طرح هذه الهوية المنشطرة المأزومة عند كل احتكاك أو اتصال معه.

---

(1) لا أقصد هنا باللعنة الأبدية إطلاق حكم قيمي على الآخر، بقدر ما أهدف إلى إبراز مدى ترافق هذا الآخر معنا في نهضتنا وكبوتنا كاللعنة التي نجدها في الأسطورة اليونانية القديمة التي ترافق الإنسان طيلة فترة حياته وحتى بعد مماته.

بل إن هذا الآخر وكما يصوره الخطاب العربي لا يمل من اجتياحنا واستباحة ما نملك من أرض وفكر وثقافة، إنه يخطط لدمارنا ومحو هويتنا، وهكذا يرجع التاريخ القهقري، على الأقل بالنسبة لدينا، فعندما طرح الطهطاوي سؤال النهضة غير المشروط كان هدفه أن يرى التقدم والتمدن والعمران مستقبلاً زاهراً لدينا، ولكن عندما لحظنا كيف ستتحول صياغة هذا السؤال تباعاً لدى تلامذته سنتخيل كيف سيكون وضعه بعد قرن من الزمان، إنه لا وجود لسؤال النهضة لدينا بقدر وجود هاجس الهوية ووسواسها في أعصابنا وعقولنا وخطابنا، لم نعد نطمح الوصول إلى النهضة أو نستبشر الأمل بتحققها، فلقد أصبح غاية المنى لدينا أن نحافظ على ذاتنا وماهيتنا إننا لا نريد شيئاً سوى أن نكون على ما كنا عليه، بين بداية قرن ونهايته فعلَ فينا التاريخ ما فعل، وفعلنا نحن بالتاريخ ما فعلناه فكانت النتيجة على ما هي عليه، بالطبع لا أقصد من ذلك النظر إلى تاريخنا المعاصر كله على أساسٍ من فرط إساءتنا التصرف دوماً، وإنما النظر إليه على أننا الملومون أولاً وأخيراً، ويزداد هذا اللوم عندما نرى هذا الحضور المتكاثف للنهضة في خطابنا الحالي، دون أن ندرك أن كل حديث عن النهضة ليس نهضوياً بالضرورة وأن المشاريع التي اختطها الرواد لا تستطيع إحداث نهضة لأنها وبقليل من الكلام لم تكن نهضة، لأن كل نهضة مشروطة بما تحققه من إنجازات اجتماعية وسياسية وعمرانية واقتصادية وليس فقط بما تتركه من كلام عن النهضة وضرورة النهوض.

لقد كانت المشاريع النهضوية في تلك الفترة ضمن نطاق من السلطة الباحثة عن التجدد، وليس ضمن تغيير سياق التفكير بمعنى القطيعة مع بنية تفكير من أجل استحداث بنية أخرى، فهي مشاريع مزيفة للنهضة وروادها ليسوا سوى مبشّرين أكثر منهم مستنيرين[1]، فالطهطاوي كان يتوجه للسلطة (الخديوي إسماعيل) مبيناً أن الأجدر للسلطة هو انتداب الكفاءات وأصحاب الخبرات لتوطيد دعائم ملكها، وخير الدين التونسي كان يعرض مشروعه على

(1) محمد علي الكبسي، في النهضة والحداثة (تونس، سراس للنشر، 1994)، ص 36.

السلطة (أحمد باي) ملحاً على أهمية خبرته واستنتاجاته ومشاهداته في البلدان الأوروبية، أما الكواكبي الذي تحدث عن الاستبداد وطبائعه فكان يذهب إلى ضرورة تكاتف كل الطاقات بما فيها المحررين السياسيين في المنشورات والجرائد والمجلات لمساعدة السلطة على التخلص من دائها لتعود قوية مهابة.

إن كل هذه المشاريع لم تتوجه إلى الرعية بقدر ما توجهت للملك أو الحاكم في موقع الناصح المرشد دون إخفاء انحيازها وتملّقها له على حساب الرعية، وما على هذه الأخيرة إلا الصبر إلى أن يهدي الله الحاكم أو يزول الضير على حد قول الطهطاوي «فإذا ظهر لولي الأمر عدو لزمهم معاونة الملك عليه، فإذا استقرضهم أقرضوه وإن عدل فيهم مدحوه، وإن ثقل عليهم شيء من أحكامه صبروا، إلى أن يفتح الله لهم باب هدايته للخير وإرشاد دولته للعدل وزوال الضير»[1]، فكل المشاريع المسماة نهضوية كانت تسعى لإعطاء تبرير مشروعية السلطة لأنها من صنع السلطة وبإيحاء منها[2]، فما نطلق عليه عصر النهضة لا يعدو إذا سوى فترة طرح أسئلة، أسئلة خاصة بسياقها الاجتماعي والسياسي ومرهونة بفكر وثقافة تلك الفترة، فلا عجب بعد ذلك أن تكون مرحلتنا التاريخية قد تجاوزت هذه الأسئلة، وطرحت أسئلة أخرى ربما لم نحسن صياغتها كما أحسنوا هم صياغة أسئلتهم، فالحري بنا اليوم ليس توسل الطهطاوي والتونسي ومجايليه وجعلهم أمثولات مناقبية لنا، منزوعة عن زمانها وحدودها الجلية، بل التساؤل عما تبقى من الطهطاوي وغير، «وعما عطل إمكانية لإعمال العقل من مناهج خطابية وابتسارات منهجية، وضغوط سياسية واجتماعية»[3]، وعن مواضع وحيثيات تجاوزنا ما جاء بها منذ قرن من الزمان، وذلك لن يتم إلا بإعادة الاعتبار لمفهوم النهضة القائم على الإلمام بالزمانية، ووعي حدود الخطاب الإصلاحي باسم النهضة، والتحول عن

(1) رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج 1، [م، س]، ص 529.

(2) محمد علي الكبسي، في النهضة والحداثة، [م، س]، ص 47.

(3) عزيز العظمة، في حدود النهضة توترات السياسة وانتكاس فكر الحداثة، أبواب، العدد 21، صيف 1999، ص 26.

الاستئناف والاستنساخ والترداد إلى الإقرار باستقلال اليوم عن الأمس وبتعقل هذا الاستقلال[1]، علينا أن نصوغ سؤال النهضة مجدداً ولكن الخاص بنا والمكون لفكرنا الحامل لسياقاته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بدون ذلك يبقى سؤال النهضة جرحاً نازفاً[2] لا أمل من البراء منه.



(1) عزيز العظمة، حدود الخطاب الإسلامي العربي، دراسات عربية، العدد 9/ 10، السنة 33، تموز/ يوليو 1997، ص 12.

(2) عبر عن ذلك د. شاكر مصطفى عندما طرح في ندوة (أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي) التي عقدت في الكويت السؤال التالي: لماذا تطلب وفاق العرب مع العصر كل هذا الوقت الطويل، ودون كبير جدوى؟ ويعلق د. محمد جابر الأنصاري على هذا السؤال، أخشى أن يجد أطفالنا أنفسهم بعد جيل آخر وإجهاض آخر أمام السؤال ذاته، هذا السؤال النازف كالجرح، أنظر: محمد جابر الأنصاري، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1992)، ص 14.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الطهطاوي ابن المغامرة المعقّدة: تشكُّل النظرة الجديدة للآخر الأوروبي

محمد جمال باروت

رغم أن كلمة نياسة Ethnologie قد أصبحت يوماً بعد يوم مرادفاً لكلمة الإناسة Antropologie، فإن النياسة أو الإثنولوجيا بكلمةٍ معرَّبة قد شكلت أحد أهم فروع الأنتروبولوجيا العامة. ولقد ارتبطت النياسة أساساً بدراسة الأعراق، وميَّزت النظرية التطورية للأنتروبولوجيا العامة في القرن التاسع عشر. وكانت هذه النظرية التطورية تبعاً لمركزة أوروبا العالم حولها، وارتباط البحث الأنتروبولوجي عموماً في هذا القرن بالاستبناء الاستعماري للآخر غير الأوروبي قد حولت الاختلاف ما بين الثقافات إلى تفاوت عرقي معرفي ما بين الذات الأوروبية المتركزة حول نفسها وبين الذات الأخرى أو غير الأوروبية في ضوء التجذر في الثنائية اليونانية الكلاسيكية ما بين «الأنا» المتحضر و«الآخر» الهمجي أو البربري. ولعلَّ هذا ما يفسر التشابك المنهجي المعرفي ما بين الإثنولوجيا بمعناها الضيق الذي قام أساساً على وصف الـ Ethnos أو العرق كأساس للدراسة التاريخية المقارنة ما بين الحضارة الأوروبية والحضارات الأخرى غير الأوروبية، وبين الاستشراق الذي يتكثف بطريقة التناول الغربي للشرق بل للآخر غير الأوروبي عموماً[1]. ويستمد هذا التشابك حقيقته من كون أن البواكير الإثنولوجية قد ارتبطت بحركة الاستشراق الكلاسيكي، الذي يمثل بتعبير مكسيم رودنسون، نظاماً متكاملاً ومتماسكاً نسبياً من الفكر،

---

(1) محمد جمال باروت، ما بعد المركزية الأوروبية: من التفاوت إلى الاختلاف، مجلة الآداب، عدد 3/ 4، آذار ـ نيسان 2000، السنة 48، ص‌ص 30 ـ 32.

يمكن دعوته بـ «الإبيستمي»[1] الذي حكم بالتالي نظرياً ومنهجياً ومعرفياً مساحات واسعة لا من الإثنولوجيا بحقلها المحدد وحسب، بل ومن الجغرافية والاقتصاد وعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ أيضاً[2]. غير أن الأنتروبولوجيا قد تشظت اليوم بالمعنى المعرفي، ولم يبقَ منها سوى النياسة أو الإثنولوجيا، التي هجرت كلياً مفهوم البدائي ولم تعد مركزة على ما سمّي بالمجتمعات غير الأوروبية التي لم تعرف الكتابة، والتي قيل إنها «طفلة» أو «بدائية»، وتغيرت دلالة الـ Ethnos أو العرق (الناسوت) هنا إلى دلالة الشعب أو القوم[3]، وباتت النياسة متجهة بصورة أعم نحو كل ما هو أجنبي أو ثقافة أجنبية عن ذات المعاين. ونتناول النياسة في هذا البحث بهذا المعنى الأخير، حيث يتحدد جوهرها في ضوء تحريرها من مضامينها «التطورية» بدراسة الثقافات التي تعتبر أجنبية بالنسبة لثقافة المعاين. ومن هنا ليست النياسة بهذا المعنى وقبل كل شيء بلغة جاك لومبار إلا النظرة التي نلقيها على الآخر، والذي قد يكون قريباً منا في بعض الأحيان، لكنه يبدو مختلفاً عنا أشدَّ الاختلاف. لقد ولدت النياسة من تنوّع الثقافات البشرية، وهو ما يفسر أن الثقافة بالمعنى الأنتروبولوجي تشكل وحدتها الدراسية الأساسية[4]. إنها ليست بكلام مختصر إلا نظرة الذات إلى ثقافة «الغير» ووصفها وتحليلها ومقارنتها مع الثقافة الأم.

ما يهمنا في هذا البحث هو التمفصل ما بين نظرة الذات إلى ثقافة

---

(1) مكسيم رودنسون، في الاستشراق بين دعاته ومعارضيه (عدد من المؤلفين)، إعداد وترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لندن، 1994، ص 44.

(2) بريان تيرنر، ماركس ونهاية الاستشراق، ترجمة يزيد صايغ، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1981، ص 99.

(3) امتد هذا التغير إلى العلوم الاجتماعية، حيث يدل Ethnos على شعب وليس على سلالة عرقية. سعد الدين إبراهيم، المجتمع والدولة في الوطن العربي، (منسق ومحرر الكتاب)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، ص 27 ـ 28.

(4) جاك لومبار، مدخل إلى الإثنولوجيا، ترجمة حسن القبيسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1977، ص‌ص 29 ـ 35.

«الغير» أو الآخر في أدب الرحلات وبين النياسة كعلم تشكل الدراسة التحليلية المقارنة ما بين الثقافات (الحضارات) جوهره. إذ تشكل الرحلات المدونة البواكير الأولى للنياسة (الإثنولوجيا)، بشكلٍ يمكننا فيه أن نصفها بنياسية ما قبل تشكل النياسة كفرع معرفي علمي أساسي من فروع الأنتروبولوجيا العامة، وهو ما يفسر أن تاريخ الأنتروبولوجيا العامة يركّز على الرحلات بوصفها حلقة أساسية مبكرة في تكون النياسة، في حين يدرسها تاريخ الأدب من جانبها التخييلي العام كجنسٍ كتابي أدبي، ومن هنا وصفه بأدب الرحلات، الذي تتفاوت أهميته النياسية بالنسبة للمؤرخ الأنتروبولوجي ما بين عمل وآخر. يعتني الرحالة أشد الاعتناء بسرد رحلته من «المنبع إلى المصب»، في حين أن النياسي لا يكترث بذلك، وحين يعرض بعض ذكرياته في البحث الحقلي فإنه يفعل ذلك في الأغلب كي يبين نوع الصعوبات التي يلقاها الباحث النياسي أثناء الدراسة، أي أن اهتمامه بهذه الذكريات هو اهتمام منهجي، إن صحَّ التعبير، ومن هنا لا تعتبر الدراسات الإثنولوجية التي تقوم على البحث الميداني الحقلي من أدب الرحلات غير أن كلود ليفي ستروس كان أبرز من شذ عن ذلك في كتابه «المناطق المدارية الحزينة Tristes Tropique» (1955). ومن هنا غالباً ما تأتي الكتابات النياسية بالمعنى الاختصاصي على درجة عالية من التجريد الذي يكاد يقطع الصلة بينها وبين الواقع المشاهد الملموس[1]. غير أن ما يشترك به الرَّحالة مع النياسي، ويجعله نوعاً من نياسي مبكر غير مختص، هو أنه عموماً يتميز بدقة الملاحظة والوصف والتقصي في تسجيل مشاهداته بأمانة وصدق، ويحرص على التفرقة بين المشاهدة والرواية عند تسجيل معلوماته. وهذه كلها سمات قد أصبحت الآن بمثابة قواعد أساسية من منهجية البحث الحقلي في الدراسة الإثنولوجية بالمعنى الحديث، الأمر الذي يجعلنا ننظر إلى الرحالة بوصفهم نوعاً من إثنولوجيين مبكرين، يشكل الجانب الإثنوغرافي (الناسوتي) الوصفي لأسلوب حياة وتقاليد وعادات وقيم وأدوات وفنون ومأثورات «الغير» أو «الآخر» ميدانه

(1) أحمد أبو زيد، أدب الرحلات، عالم الفكر، العدد 4، الكويت 1983، ص 8 ـ 9.

الأساسي. وهذه المادة الإثنوغرافية الوصفية التي تشكل أساس التحليل الإثنولوجي أو النياسي بما هو نظرة الذات إلى الغير هي ما تسمى أنتروبولوجياً بـ «المونوغراف» أو الأدروسة الوصفية لثقافة محددة، غير أن هذا المونوغراف يأتي في أدب الرحلات بشكلٍ مشهدي سردي وصفي «سائب» في حين أنه يأتي في دراسات الإثنولوجيين بشكلٍ مركز ومحدد ومنهجي وفق جدول أو أدروسة «مونوغراف»[1].

* * *

شكلت السرديات الرحلية العربية بهذا المعنى للعلاقة الداخلية المبكِّرة ما بين أدب الرحلات والإثنولوجيا، ما يمكن تسميته بديوان النظرة العربية ـ الإسلامية إلى الآخر أو «الغير». ولقد تشكل أدب الرحلات في ضوء دوافع عديدة تحت تأثير امتداد الإمبراطورية العربية ـ الإسلامية في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي من جبال البيرينيه إلى تخوم الصين، ومن نهر الهندوس إلى الأطلسي. وتميز الاجتماع الإمبراطوري الإسلامي بتنوعه الثقافي الشديد والمعقّد الذي جعل منه مجتمع «الكثرة الكاثرة» من الثقافات بحسب التعبير العربي الكلاسيكي. ونتج عن ذلك في المخطط العريض للصورة عن تشكيل هذه الإمبراطورية صلة وصلٍ ما بين المنطقتين الحضاريتين الأكبر في زمنها، وهما منطقة المحيط الهندي ومنطقة البحر المتوسط، اللتان تتوحدا للمرة الثانية بعد الوحدة الهيلينستية إلا في العصر الإسلامي.

كان مفهوماً أن يضع العرب ـ المسلمون بغداد في مركز «صورة الأرض» التي يعود تاريخها وفق أندريه ميكيل في كتابه «جغرافية دار الإسلام البشرية» إلى عصر المأمون، وتقسم العالم إلى أقاليم تدور حول بغداد[2]. وفي حين كان طريق المسلمين إلى بلاد الشرق الأقصى مفتوحاً بحكم عدم

(1) حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، عالم المعرفة، الكويت 1989، ص 16 و22.
(2) أندريه ميكيل، جغرافية دار الإسلام البشرية، الجزء الأول، القسم الثاني، ترجمة إبراهيم خوري، وزارة الثقافة، دمشق، ص 151.

وضع حواجز أمام حركة السلع والأفكار المواكبة لها، فإن طريقهم إلى بيزنطة وبلاد الفرنجة (الغرب) كان شبه مغلق في هذا القرن، بحكم أن بيزنطة والفرنجة لم يرحبوا باستقرار جاليات مسلمة بين ظهرانيهم. غير أن العالم البيزنطي المسيحي كان هنا نوعاً من الآخر الخارجي القريب بقدر ما كان



حرداذبة[1]، غير أن التاريخ لم يحفظ لنا من السرديات الرحلية العربية إلى أوروبا حتى القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي إلا ثلاث سرديات هي سرديات ابن فضلان والغزال وأبي دلف. والتي تمثل رسالة ابن فضلان أخطرها من زاوية جانبها الإثنولوجي المؤسس على مادة إثنوغرافية وصفية غزيرة وثمينة حتى اليوم. ويمكن تبعاً لهذه الخطورة أن نعتبر رحلة ابن فضلان



بناء على تكليف من الخليفة العباسي المقتدر بالله إلى بلاد الصقالبة وما يجاورها. ويشمل الصقالبة هنا في عرف عصر ابن فصلان السلافيين والجرمان وبعض سكان أوروبا. ومن هنا بعد أن عرف ابن فضلان ما في عاصمته بغداد من ترف وحضارة، أصبح يستصغر أحوال الممالك التي رآها، وخاصة أوروبا الشمالية، فرسمها على حد تعبير الدكتور سامي الدهان محقق الرسالة «رسماً غريباً، يشعرنا بأنه كان ينظر إليها في عجب، كما ينظر بعض سفراء الغرب اليوم إلى من يسمونهم بسكان الممالك المتخلفة»[1]. وإذا ما أعدنا صياغة ما كتبه الدهان بلغة أنتروبولوجية فإن ابن فضلان نظر إلى ثقافة الآخر الصقالبي كثقافة «بدائية» بالمعنى الذي كانت تعطيه تقريباً لها النظرية التطورية لأنتروبولوجيا القرن التاسع عشر.

إن إدراك النسبية الثقافية، والتنوع ما بين الثقافات، كان محكوماً هنا في إطار الوضعية الحضارية المتفوقة للذات المعاينة لثقافة الآخر بنظام المقابلة والموازنة والأفضلية والتقبيح والتحسين، وينتمي هذا النظام بامتياز إلى نظام المقارنة التحليلية ما بين الثقافات ما قبل الثورة المنهجية الحديثة في النياسة. ولقد ظلت هذه الرؤية العربية ـ الإسلامية لثقافة الآخر الأوروبي، سائدة حتى بداية عصر النهضة الأوروبية، حيث لن يتعرف المسلمون مباشرة أو وجهاً لوجه على أوروبا الإفرنجية، رغم أنهم التقطوا صورها وصاغوها قبل ذلك عبر الرحالة، إلا في شروط الاصطدام الدامي الناتج عن الحروب الصليبية. ورغم الخرق الصليبي المتفوق في بعض الحملات معمارياً ـ عسكرياً، وتمكنه من تشكيل ما يسميه رانسيمان بـ «الشرق الإفرنجي»[2] لمدة تقترب من قرنين، فإن رؤية المسلمين ـ كما التقطها الرحالة أو المحتكون القريبون هنا بالآخر الإفرنجي ـ ظلت مشبعة بشعور التفوق الحضاري الذي لم يهزه لا

(1) رسالة ابن فضلان، وزارة الثقافة، دمشق، 1987، ص 30. ونجد تحليلاً جيداً لها في مقدمة المحقق الدكتور سامي الدهان، والذي كان يمكن أن يكون أكثر ثراءً فيما لو استخدم مقاربة نياسية في إطار مقارباته المنهجية الأخرى.

(2) يستخدم ستيفن رانسيمان هذا التعبير الصائب في تاريخ الحروب الصليبية، ترجمة السيد الباز العريني، دار الثقافة، بيروت، ط 2، 1981.

التفكك السياسي ولا الاختراق الإفرنجي (الصليبي). فهذا هو الأمير الفارس أسامة بن منقذ، والذي جاء بعد ابن فضلان بحوالي ثلاثة قرون، يكتب في كتاب «الاعتبار» (في طبائع الإفرنج وأخلاقهم) عن التدني الحضاري للإفرنجة بالقياس إلى المسلمين، ويقارن ما بين تخلف طبّهم وبين تقدم طب العرب. لقد أدرك ابن منقذ الخصائص الفروسية الشُجاعة للإفرنج إلا أن رؤيته لتحضرهم تميزت بحس التفوق، ويكاد وصفه لتحضرهم يتميز بوصف البدائي، الذي بحده منمذجاً لدى ابن فضلان الذي يقول عن الصقالبة «وهم أقذر خلق الله لا يستنجون من غائط ولا بول، ولا يغتسلون من جنابة، ولا يغسلون أيديهم من الطعام. بل هم كالحمير الضالة»[1].

إن المقارنة ما بين ثقافة الذات وثقافة الآخر الأوروبي محكومة هنا بنظام المقارنة ما بين الفضائل والرذائل، المحاسن والمساوئ. ولقد ظلت الذات المعاينة هنا ترى الآخر الأوروبي في ضوء تفوق فضائلها ومحاسنها عليه. ولعل ابن خلدون ـ من زاوية تاريخ الأفكار ـ كان أول من التقط على مشارف القرن الخامس عشر الميلادي صورة مختلفة لأوروبا عن تلك الصورة القارة في النظرة العربية ـ الإسلامية للآخر الأوروبي. لقد التقط بشكلٍ مبكر علامات ما سيسمى بعصر النهضة الأوروبية (رونيسانس)، في ضوء فهمه للعمران والذي ليس إلا مرادفاً لما نعنيه اليوم بالحضارة، وأشار إلى عراقة الأمم النصرانية الأخرى على الطرف الآخر من البحر الرومي (المتوسط)، بالعمران وإتقان الصنائع، ولقد خلا معجم ابن خلدون في هذه النقطة تحديداً من الوصف المقارن التسفيهي، والتقط ازدهار العلوم الفلسفية والصنائع والتعليم في الضفة الأوروبية الغربية للمتوسط[2]. لا ريب أن رؤية ابن خلدون قد شكلت أول منعطف في الرؤية العربية ـ الإسلامية للآخر الأوروبي من زاوية النظرة التقبيحية والتحسينية، غير أنها لم تتحول على ما يبدو إلى رؤية عربية ـ إسلامية لذلك الآخر، بحكم تخثر الآليات الديناميكية للحضارة الإسلامية،

(1) رسالة ابن فضلان، مصدر سبق ذكره، ص 177.

(2) مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، 1978، ص 404.

وظلت هنا رؤية القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين الزاهرين تحكم تلك الرؤية، فهذا هو ابن إياس ينطلق في رؤيته لأوروبا النهضوية في القرن السادس عشر من مخزون رؤية القرن العاشر الميلادي، ويؤكد أنه لم يجرؤ أحد على القرب من المحيط الأطلسي في الوقت الذي كانت فيه السفن الإسبانية والبرتغالية تخترقه طولاً وعرضاً، وتمهد لتغيير صورة الأرض. ولم يغير كتاب «بيري رئيس» في القرن السادس عشر الذي أهداه إلى سليمان القانوني أحد أعظم الخلفاء العثمانيين، وسلاطنة عصره، والذي حمل عنوان «البحرية» واعتمد فيه على خريطة كولومبس، ووصف بعض التبدلات العلمية الحاصلة في أوروبا، التي سجل فيها رؤيته للانقلاب الحاصل في صورة العالم، شيئاً من الرؤية الإسلامية، فلقد كان سليمان القانوني سيد العالم، وكان طرفاً قوياً في التدخل في شؤون الإمبراطورية الرومانية المقدسة في الغرب، وفي دعم ملك فرنسا فرانسوا الأول ومنحه الامتيازات في الإمبراطورية العثمانية ضد الإمبراطور الغربي شارل الخامس. بكلام آخر ظلت النظرة التقليدية المتفوقة على الآخر الغربي تحكم الرؤية الإسلامية هنا، التي باتت محكومة باتباع نظام الرؤية المدون في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وإعادة إنتاجه بشكل تقليدي. ولقد كشفت هزيمة العثمانيين على أسوار فيينا في عام 1699 تقدم الآخر الأوروبي عليهم، إلا أن الوعي الحقيقي بذلك لن ينكشف إلا مع الصدمة الحضارية ـ العسكرية القاصمة التي تمثلت بحملة نابليون بونابرت على مصر، والتي شكلت مفعولاتها منعطفاً جذرياً تاريخياً في رؤية الأنا العربية ـ الإسلامية للآخر الأوروبي (الإفرنجي).

* * *

يستمد وصف رفاعة رافع الطهطاوي (1801 ـ 1873) لرحلته إلى باريس (1826 ـ 1831) في إطار البعثة الدراسية الثالثة التي أوفدها محمد علي باشا مصر أهميته من ارتباطه بهذا المنعطف الجذري التاريخي في النظرة إلى الآخر الأوروبي (الإفرنجي). ولم يكن الطهطاوي في كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريس» (1833 طبعته الأولى) أول من زار أوروبا في زمنه وكتب

عنها، فلقد سبقه إلى ذلك عدد من الرحالة والساسة العرب المسلمين، الذين ألقى هنري بيريس Henri Pérès الضوء عليهم في كتابه «إسبانيا كما رآها الرحالة المسلمون من 1610 إلى 1930»[1]. وربما تشكّل رحلة أبي طالب خان (1752 ـ 1806) إلى أوروبا التي اهتم بها النياسيون الأوروبيون عموماً والفرنسيون خصوصاً أهم هذه الرحلات النياسية، إلا أن رحلة الطهطاوي كانت هي الأخطر على الإطلاق بين مجمل الرحلات التي سبقته، من زاوية تغذيتها المرتدة في وضع أصول الفكر العربي الحديث على حد تعبير محمود فهمي حجازي[2]. لقد وضع أبو طالب خان سرديته باللغة العثمانية في حين وضعها الطهطاوي باللغة العربية، وفي إطار الوحدة الثقافية العربية في العالم العثماني التي تشكل وحدة اللغة سمتها الراسخة الموحّدة، فإن رؤية الطهطاوي هي الأولى التي دشنت عصر «المغامرة المعقدة»[3] في رؤية العرب المسلمين لأوروبا الغربية (الإفرنجية) عموماً، ولفرنسا القرن التاسع عشر خصوصاً، التي هي نتاج عصري النهضة والتنوير الفرنسي وتعقيدات الثورة الفرنسية ورسالتها العالمية التي حملتها الحراب جنباً إلى جنب مع الأفكار الجاذبة، ودشنت منعطفاً آخر في تاريخ العالم يجبُّ ما قبله، برزت فيه الدولة ـ الأمة بنمطها الاندماجي المركزي التوحيدي بديلاً عن النمط الإمبراطوري اللامركزي والتعددي.

يمكن وصف سردية الطهطاوي لرحلته دون اقتراف أي خطأ بسردية نياسية مبكرة للآخر الأوروبي، في شروط انحدار وضعية المركزية الحضارية للأنا أو الذات المعاينة للآخر. ولا تشبه سردية الطهطاوي من ناحية أهميتها النياسية المبكرة إلا سردية ابن فضلان. ما يجمع بين الطهطاوي وابن فضلان

---

(1) Henri Peres Lespagne vue par les voyageurs musulmans de 1610 a 1930, Paris 1939.

(2) محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي، مع النص الكامل لكتابه «تخليص الإبريز»، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1974.

(3) عنوان رواية سنغالية استعاره محمد كامل الخطيب وجعله عنواناً لكتابه النقدي عن العلاقة التاثقفية ما بين الشرق والغرب كما تظهر في الجنس الروائي العربي، المغامرة المعقدة، وزارة الثقافة، دمشق، 1976.

على مستوى البنية الظاهرية، هو الرحلة التكليفية (المقتدر بالنسبة لابن فضلان ومحمد علي بالنسبة إلى الطهطاوي)، وأن كليهما فقيه أو «رجل دين». غير أن الطهطاوي ذهب ليتعلم (ذهب في الأساس إماماً للبعثة) في حين ذهب ابن فضلان ليتعلم[1]. لكن ما يفرق بينهما على مستوى البنية العميقة هو النظرة إلى الآخر. في نظرة ابن فضلان هناك حسّ التعليم لكن هناك في نظرة الطهطاوي حسّ التعلم. لقد تمت رحلة ابن فضلان في شروط تفوق الحضارة الإسلامية في حين تمت رحلة الطهطاوي في شروط تدهورها. إن وضعية المعلم/ المتعلم، ابن فضلان/ الطهطاوي، تعكس هنا الوضع الحضاري - السياسي لثقافة الذات في احتكاكها مع الغير أو الآخر، بين اعتدادها بتفوقها الذاتي في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين وبين إحساسها بالفوات الحضاري في القرن التاسع عشر. وتحكم هذه الوضعية نوعية«المفاضلة» المقارنة ما بين الثقافتين، وهي الآلية الأساسية في الرؤية النياسية الرحلية المبكرة ما قبل النياسية). ومن هنا كان مفهوماً أن تحتل باريس في رحلة الطهطاوي مكان بغداد في رحلة ابن فضلان، مركز «صورة الأرض» التي يشكل مركزها الجغرافي مركزاً حضارياً، وأن يذهب الطهطاوي إلى الغرب متعلماً في حين ذهب ابن فضلان معلماً.

تستمد هذه المقارنة ما بين ابن فضلان في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي وبين الطهطاوي في القرن التاسع عشر الميلادي شرعيتها في مجال السردية الرحلية النياسية المبكرة، من زاوية أن المدونتين هما أكمل ما وصلنا في لحظة ابن فضلان ولحظة الطهطاوي عن الآخر نياسياً، بالمعنى الوصفي الإثنوغرافي الذي يشتمل على ما يمكننا تسميته هنا بالمونوغراف المبسوط سردياً وبالمعنى النياسي الإثنولوجي المؤسس عليه الذي يقوم على النظرة المقارنة ما بين الثقافتين. بل يمكننا القبول إن لدى الطهطاوي بشكلٍ شبه مكتمل ما يضعه النياسيون تحت اسم المونوغراف أو أدروسة أو تقرير الرحلة

(1) لعل حسين محمد فهيم هو أول من التقط ذلك في كتابه الوارد ذكره سابقاً، ص 202 .203.

الذي يشكل سند الرؤية المقارنة ما بين ثقافتين، لكن بشكل مبسوط يشكل مرتكز الرؤية النياسية المقارنة. ولطالما بحث كتاب «التخليص» للطهطاوي في إطار مناهج تاريخ الأدب والرحلات والأفكار، غير أنه لم يبحث على المستوى الإثنوغرافي النياسي باستثناء إشارات سريعة تأتي في مقدمتها إشارات حسين محمد فهيم الذكية والمرشدة، في حين ظلت المقاربة العلمية للجانب الرحلي الثمين من الناحية الإثنوغرافية الوصفية والنياسية في «التخليص» تعاني من قصور مؤرخي الأدب أو دارسيه في المجال الأنتروبولوجي. مع أنهم يعالجون قضايا هي من صميم اهتمام المؤرخ الأنتروبولوجي.

يضع الطهطاوي سردية «التخليص» منذ البداية في الفضاء الرحلي السردي الإسلامي، ويشير إلى أن اهتمامه بتوصيف هذه الرحلة كان مسبقاً قبل أن يقوم بها، في ضوء نصائح المقربين إليه، ولا سيما نصيحة أستاذه الشيخ حسن العطار الذي عرف بولعه بالترحال والرحلات، ويصف ذلك بقوله: «فلما رسم اسمي في جملة المسافرين وعزمت على التوجه، أشار عليّ بعض الأقارب والمحبين، ولا سيما شيخنا العطار، فإنه مولع بسماع عجائب الأخبار، والاطلاع على غرائب الآثار، أن أنبّه على ما يقع في هذه السفرة وعلى ما أراه وما أصادفه من الأمور الغريبة، والأشياء العجيبة، وأن أقيده ليكون نافعاً في كشف القناع، عن محيّا هذه البقاع، التي يقال فيها أنها عرائس الأقطار، وليبقى دليلاً يهتدي به إلى السفر طلاب الأسفار، خصوصاً وأنه لم يظهر من أول الزمان إلى الآن باللغة العربية - على حسب ظني - شيء في تاريخ مدينة باريس كرسي مملكة الفرنسيس، ولا في تعريف أحوالها وأحوال أهلها»[1]. ومن جهة شيخه العطار فإنه سيوضح لاحقاً مدى اهتمامه برحلة الطهطاوي بعد أن أنهاها لكن من باب الولع بأدب الرحلات، والتعرف على العالم[2]. إن الاهتمام التوصيفي الذي يبذله الطهطاوي في تبرير كتابه

(1) تخليص الإبريز، مصدر سبق ذكره، ص 141.

(2) من كلام العطار في الصفحات المرفقة بطبعة عام 1958 من كتاب التخليص، وزارة الثقافة، القاهرة، 1958، الوجه الأول من الورقة الأولى بعد الفهرست التخليص، (طبعة حجازي)، مصدر سبق ذكره، ص 165.

ينصبّ من الناحية التيمولوجية على وضعه في إطار السلسلة الثقافية العربية - الإسلامية لأدب الرحلات، بما هو أحد الأجناس الكتابية العربية، وسد فراغ فيه بالكتابة عن باريس التي لم يتم تدوين أي رحلة إليها على حد معلومات الطهطاوي يومئذ. ولا ريب أن الطهطاوي كان مسلّماً بدور ما يسميه بـ «الأسفار والسياحات» لدى العرب في معرفة الآخر، ولقد وصف ذلك بلغة الرحالة الصرفة التي نجدها لدى كتاب طبائع الأقاليم والبلدان، من طراز «ما رأيناه من الغرائب في الطريق»[1] التي تميزه عن النياسي المختص الذي لا يعنى عادةً إلا لأسباب منهجية وعارضة في وصف الرحلة ذاتها. غير أنه يفاجئنا بأنه «ليست هذه الرحلة مقتصرة على ذكر السفر ووقائعه، بل هي مشتملة على ثمرته وغرضه»[2]. ويعني ذلك أنتروبولوجياً أنه يدرك بشكلٍ حسّي مطور علمياً على نحو ما، الصلة ما بين المونوغراف الوصفي لثقافة الآخر والتحليل الإثنولوجي (النياسي) المقارن له، في ضوء وظيفة تمثلية أو استيعابية. لقد وضع كتابه تيبولوجياً في السلسلة الرحلية إلا أنه ميزها بوضوح عن نوع رحلات الخيال في أدب الرحلات، ومن هنا نبه قارئه»... وإياك أن تجد ما أذكره لك خارقاً من عادتك، فيعسر عليك تصديقه، فتظنه من باب الهذر والخرافات، أو من حيز الإفراط والمبالغات»[3]، وبالتالي حاول أن يبعد وصفه للرحلة عن جانبها التخييلي الأدبي، الذي يعنى عادةً في الأدب الرحلي بوصف «الغرائب» و«الأعاجيب»، كي يشير إلى وظيفته الغائية في تمثل تقدم الآخر، والاقتداء به، ودعم مشروع باشا مصر محمد علي في الاعتماد على الخبراء الإفرنج في بناء الدولة، وشرعنة ذلك، في أن «قبول الإفرنج وترحيبه بهم» يعود «لإنسانيتهم وعلومهم لا لكونهم نصارى، فالحاجة دعت إليه» ومن هنا يقول في ضوء إحساسه بالفجوة العميقة ما بين وضعية تأخر الأنا وتقدم الآخر «الإفرنجي»، «لعمر الله أنني مددت إقامتي بهذه البلاد في حسرة على تمتعها بذلك، وخلو ممالك الإسلام منه»، ويؤكد «... ليست هذه الرحلة

---

(1) المصدر السابق، ص 141 ـ 142.

(2) المصدر السابق، ص 141.

(3) المصدر السابق، ص 141.

مقتصرة على ذكر السفر ووقائعه، بل هي مشتملة على ثمرته وغرضه، وفيها إيجاز العلوم والصنائع المطلوبة، والتكلم عليها على طريقة تدوين الإفرنج لها، واعتقادهم فيها، وتأسيسهم لها» «ويسأل الله أن يوقظ بسرده لها من نوم الغفلة سائر أمم الإسلام من عرب وعجم»[1].

نعثر هنا على إدراك نياسي مبكر مؤسس في النص على معرفة وصفية مشهدية مونوغرافية لثقافة الآخر في أدق تفاصيلها ومشاهدها اليومية ومؤسساتها وعاداتها وتقاليدها ولغتها وعلومها، أي على الثقافة بالمعنى الأنتروبولوجي الذي يشير إلى أنها ليست بكلمة موجزة إلا الأسلوب العام لحياة مجتمع في مرحلة معينة. إنها ليست على حد تنبيه الطهطاوي من باب «الهذر والخرافات»، بل من باب المشاهدات والمعاينات المباشرة التي يوليها النياسي كلّ اهتمامه. غير أنه إذا كان ابن فضلان قد سرد رحلته بشكل مونوغرافي ـ إثنولوجي مبسوط، قبل تشكل النياسة كعلم، فإن الطهطاوي يسرد رحلته في مرحلة بروز النياسة كفرع علمي من أهم فروع الأنتروبولوجيا العامة. ومن هنا يكشف الطهطاوي عن وعي نياسي مبكر بالسردية الرحلية. ولقد تعلم الطهطاوي أساساً في فرنسا القرن التاسع عشر التي كانت فيها الأنتروبولوجيا تكاد أن تتلخص في النياسة. ويكشف الطهطاوي نفسه بنفسه عن مصادر تعلمه الإثنولوجي المبكر من دون أن يستخدم مصطلح الإثنولوجيا. بكلام آخر استخدم الإثنولوجيا كمفهوم وليس كمصطلح، غير أنه استخدم العديد من مفاهيمها ومصطلحاتها. إن المتحف والعادات والتقاليد والتاريخ الطبيعي والأثري معروف لديه، ويشير إلى تعلمه كتباً في الميثولوجيا وفي الأنتروبولوجيا ـ من دون أن يسميها كذلك ـ لكنه يكشف عن وعي نياسي منهجي محدد بتخوم إثنولوجيا القرن التاسع عشر الفرنسية، فيصنف البشر إثنولوجياً إلى ثلاث مراتب هي: الهمل المتوحشون، والبرابرة الخشنون، وأهل الأدب والظرافة والتحضر والتمدن والتمصر. ويعني الطهطاوي بـ «الهمل» هنا على وجه الضبط ما تعنيه إثنولوجيا القرن التاسع عشر الفرنسية بمفهوم

(1) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.

«البدائي» أو «الهمجي» الذي لا يعرف الكتابة، من هنا يرى أن الهمل هم «السودان» (ليس السودان الحالي بل مجمل المناطق الأفريقية في جنوب الصحراء ووادي النيل) الذين لا يقرؤون ولا يكتبون»، ويشمل في ذلك «الهنود الحمر» في أمريكا. ولقد وضع «مصر والشام واليمن والروم والعرب والعجم والإفرنج والعرب وسنار وبلاد أمريكا على أكثرها. وكثير من حزائر المحيط»[1] في إطار المرتبة الثالثة «المتحضرة». غير أن إحساسه بتفوقه الحضاري الأصلي في ما سبق، ومعرفته بعمق جذور الحضارة المصرية التي كانت دراستها واستلهامها سائدةً في القرن التاسع عشر، لا سيما بعد الحملة الفرنسية وخروجها بـ «وصف مصر»، لم ينف شعوره بفواته بالنسبة للآخر. لقد تبنى ترسيمة أن الأوروبيين قد أخذوا الثقافة الإسلامية المتحضرة من حيث أهملها المسلمون (وهي ما زالت ترسيمة شائعة في الفكر العربي)، ورأى أن الفضل في ذلك للمتقدم وليس للمتأخر، أي للمسلمين وليس لأوروبا. كان يبحث هنا عن شرعنة وفهم للفوات لا يبخس الذات بل يحاول أن يستنهضها للعودة إلى أصلها الذي صنع «كمال» فرنسا، وأن تنظر بإيجابية إلى إنجازات الآخر بوصفها ليست غريبة عما كانت عليه ثقافة الذات من تحضر. وفي سياق اكتشاف فجوة الذات المفوّتة عن الآخر، لم يكن ممكناً للطهطاوي أن يقترب من النياسة إلا في ضوء منهجها التطوري الذي كان يحكمها في القرن التاسع عشر. لقد كانت رؤيته هنا محكومة إلى حد بعيد بمفهوم التقدم الذي كان من أخطر مفاهيم القرن التاسع عشر، في افتتاح الغرب للعالم واستبنائه. ويحضر لديه هذا المفهوم من خلال مفهوم تقدمي طولي أو خطي للزمن تسير فيه الإنسانية دوماً إلى الأمام، وهو مفهوم «الترقي»، فـ «كلما تقادم الزمن في الصعود، رأيت تأخر الناس في الصنايع البشرية والعلوم المدنية، وكلما نزلت ونظرت إلى الزمن في الهبوط رأيت في الغالب ترقيهم وتمدنهم في ذلك، وبهذا الترقي وقياس درجات وحساب البعد عن الحالة الأصلية والقرب منها انقسم الناس»[2] إلى المراتب الثقافية التي يحددها الطهطاوي بين «الهمل»

---

(1) المصدر السابق، ص 141 ـ 142.

(2) المصدر السابق، صص 146 ـ 158.

(البدائيون) و«البرابرة الخشنين» (أهل البادية)، و«المتحضرين»، ولا ريب أن الطهطاوي في تمييزه ما بين هذه المراتب قد كان متأثراً بابن خلدون الذي توجد صيغ كاملة في «التخليص» تعود إليه، غير أن تأثره بابن خلدون كان هنا محكوماً بدرجة معينة في إطار النظرية التطورية لأنتروبولوجيا القرن التاسع عشر، وثنائيتها الأساسية ما بين «المتحضر» و«البدائي». بكلام آخر، فإن مفهوم الخشانة ينتمي هنا إلى المعجم الخلدوني غير أن مفهوم «الهمل» ينتمي دون أي شك إلى المعجم الأنتروبولوجي في القرن التاسع عشر.

لقد كان الطهطاوي الابن الحقيقي الأول للمغامرة المعقدة في الاحتكاك «التثاقفي» ما بين العالم الإسلامي والغرب. ومن هنا تجلت في كتابه «التخليص» آلية أساسية من آليات الاحتكاك ما بين ثقافتين في وضعيتين حضاريتين متباينتين ومتفاوتتين على مستوى التقدم. وليست هذه الآلية سوى آلية المثاقفة Acculturation. إن هذا المفهوم كثيراً ما يُفهم بشكل ساذج يقوم على التفاعل الإيجابي ما بين ثقافتين، وهذا هو المفهوم البسيط للمثاقفة. غير أن الطهطاوي كتب «التخليص» وكوّن فكره في لحظة المفهوم المعقد للمثاقفة وليس في معناها البسيط. لقد دوّن سوديته على وجه التحديد في إطار آلية المثاقفة بمعنى اللقاء المعقّد الذي تسوده علاقات التحكم والسيطرة، والمتعلم/ المعلم، ما بين ثقافتين متفاوتتين في التقدم وفق مفهوم القرن التاسع عشر. وهذا شيء مختلف عن التغير الثقافي، من حيث أن ديناميات المثاقفة هي على الدوام خارجية أو هي «تغير براني» مجلوب من الخارج، يخضع في الثقافات التي تتعرض له إلى إعادة تأويل[1] أو تبيئة ثقافية محلية، تمثل نوعاً من هجرة الأفكار أو تبيئتها. إن إعادة التأويل تعتبر أنتروبولوجياً مفهوماً أساسياً من مفاهيم المثاقفة كما يقول هرسكوفيتز، وتأخذ عادة شكلاً توفيقياً ما بين ثقافة الذات وثقافة الآخر، ويكون التمثل أو الاستيعاب شكلها الأقصى كما قد يكون التثاقف المضاد شكلها النابذ. ولقد كان الطهطاوي على وعي كافٍ

(1) المصدر السابق، ص 146.

بالاختلاف ما بين الثقافتين الفرنسية والعربية ـ الإسلامية، وكان يقول في وصفه للدستور (الشرطة) «نذكره لك وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله ﷺ لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد»[1]. لقد حاول أن يفهم أو يعقل تلك الثقافة المختلفة في ضوء مرجعيته الثقافية الإسلامية الأصلية، فلم يكن الطهطاوي حين سافر من مصر إلى باريس صفحة بيضاء، بل كان ذا تكوين أزهري، ولقد وجد الطهطاوي هيمنة التفكير المادي العقلاني في النظر إلى العالم نوعاً من التقبيح والتحسين العقليين في التراث المعتزلي الإسلامي، «وقد أسلفنا بأن الفرنساوية من الفِرق التي تعتبر التحسين والتقبيح العقليين، وأقول هنا أنهم ينكرون خوارق العادات، ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلاً»[2]. كما رأى ضمن آلية إعادة التأويل أن نظرية الحق والقوانين الطبيعية هي مثل علم أصول الفقه، وهذا صحيح من الناحية الصورية من حيث أن علم أصول الفقه ليس إلا علم أصول القانون، غير أن مرجعية الأصول الغربية هي تنويرية في حين أن مرجعية الأصول العربية هي دينية. ولا ريب أن المثاقفة أخذت عند الطهطاوي شكلاً استيعابياً يشتمل على قدر معين من التمثل لكنه حذر، من خلال استخدامه المثل السائر والشعر والحديث النبوي والآية القرآنية والاقتباس من المدونات التراثية حرفياً أو تضمينياً. . إلخ. ولقد كشف رضوان السيد بكل معلّميته المدهشة طرق استخدام الطهطاوي للتراث الإسلامي في أربع طرائق أو آليات، هي «الاقتباس» ويلجأ إليه عندما يريد التأريخ لشيء أو وصف شيء لا يملك رأياً خاصاً فيه، وتبلغ الكتب التراثية التي لجأ إليها بشكل غير مباشر فيما يبدو حوالي 35 كتاباً، و«الاختصار والإيجار» الذي ينقل المفهوم وليس المصطلح أو اللفظ نفسه، و«الاصطلاح» بمحاولة التعريب إن لم يستطع الترجمة، و«المقابلة والمقارنة» ما بين مؤسسات تنتمي إلى ثقافة الذات وبين مؤسسات

(1) المصدر السابق، ص 229.

(2) المصدر السابق، ص 213.

تنتمي إلى ثقافة الآخر لتأكيد الفروقات أو التوافقات[1]. ويكتشف السيد هذه الآليات في مجمل إرث الطهطاوي، غير أننا نجدها بأشكال شتى، وإن كانت متفاوتة الحضور كمياً ونوعياً في «التخليص». إن الرؤية النياسية بما هي النظرة التي نلقيها على الآخر تؤدي إلى تحسين فهم الذات لثقافتها، أو إعادة تعقلها في ضوء عناصر ورؤى ومفاهيم ثقافية جديدة عليها، إنها بكلام آخر نظرة إلى الذات عبر النظرة إلى الآخر، حيث تلعب ثقافة الآخر دور أو وظيفة «المرآة» للذات بالمعنى السيميولوجي للكلمة. ولهذا يتعقل الطهطاوي الطابع الأوروبي لمدينة الإسكندرية بعد أن يرى مدينة مرسيليا الفرنسية، كما ينظر في ضوء نظرية الحق الطبيعي الغربية لأصول القوانين نظرة مختلفة إلى مفهوم التحين والتقبيح العقليين المعتزلي. لقد أطلق آلية الاستيعاب والتمثل حيثما كان التوفيق ممكناً غير أنه اكتفى بالوصف والتقديم والتزيين النسبي العقلي وليس المشرعن حيثما وجد التوفيق غير ممكن، ولم يدع وهو ابن «المغامرة المعقدة» بامتياز، مجالاً للشك في أنه يرى تمثل أوروبا في دائرة الصناعات والعلوم والحضريات وليس في دائرة الفكر والحقوقيات، مع ملاحظة أن هذا التمثل المختلف الدرجات قد تم لإثبات عدم التعارض في مجال العقليات أكثر مما استهدف حرفياً التوفيق، وهذا ما أنقذه من التلفيق الذي ميّز القراءات التمثلية الأخرى، على غرار دارسي النزعات المادية في التراث الإسلامي. غير أنه قدّم وصاغ هنا مفاهيم فكرية جديدة: المسرح، البرلمان، الجريدة، الحقوق الطبيعية، مفهوم المواطن، السلطة المقيدة دستورياً ومجلسياً، الانتخاب والتصويت، مدونات الحقوق.. إلخ. وكشف في ذلك نظاماً آخر للدولة يختلف بنيوياً عن نمط الدولة العثمانية، وهو نمط الدولة ـ الأمة مقابل النمط الإمبراطوري العثماني الذي كانت مصر في مجاله السيادي الولاياتي، ونمط الملكية الدستورية المقيدة بالقانون المبني على نظرية الحق الطبيعي

---

(1) رضوان السيد، حضور التراث في كتابات الطهطاوي والوظائف والدلالات، ملخصات أبحاث ندوة رفاعة الطهطاوي، المجلس الأعلى للثقافة، 22 ـ 32 نيسان/ أبريل، القاهرة، 2002، ص 47 ـ 48.

مقابل نمط السلطة المطلقة. غير أن بنيته الإسلامية ظلت كما دلل الأستاذ رضوان السيد أشعرية محافظة، وشديدة التقليد بالنسبة إلى من سبقها من مقلدين، وهو ما كانت تعكسه يومئذ البيئة العلمية للأزهر.

لقد عكس الطهطاوي منذ البداية ـ لأسباب شتى معرفية وظرفية ـ ذلك الانفصام ما بين أنا معتدة بذاتها وآخر متفوق عليها يجدر التعلم عليه واتباعه. في رؤيته للآخر، قدم في المونوغرافيا المبسوطة ورؤيتها المقارنة، كل ما هو جذاب للاستيقاظ من «الغفلة»، وفي عودته إلى مبررات الذات، رسّخ عموماً كل ما هو أشعري محافظ. لقد كان الطهطاوي في ذلك الابن الأول الحقيقي لـ «المغامرة المعقدة» ما بين الشرق والغرب، ما بين العالم الإسلامي وأوروبا، ورائد الجيل النهضوي العربي. وعبره يبدأ أول تغير بنيوي في النظرة إلى الآخر الأوروبي في الثقافة العربية ـ الإسلامية، والذي سيثير كل أسئلة النهضة المتركزة حول سؤال كيف تأخر المسلمون في حين تقدم غيرهم؟



حضور التراث العربي في كتابات الطهطاوي: الوظائف والدّلالات

رضوان السيد

تمهيد

تأسس لدى جيلنا الانطباع الأول عن حداثة الطهطاوي، وعلائقه الغامضة بالميراث العربي والإسلامي، من خلال خُلاصات ألبرت حوراني في كتابه: الفكر العربي في عصر النهضة (الصادر بالإنجليزية عام 1961، والمترجم إلى العربية عام 1968)[1]. وأعاد فهمي جَدعان في كتابه أُسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (الصادر عام 1979) ربْطَ رفاعة بالتقليد الثقافي الإسلامي من خلال الحديث عنه بعد قراءةٍ مُسْهبةٍ للماوردي (ـ 450هـ/ 1055م) وابن خلدون (ـ 808هـ/ 1405م) في التمهيد لكتابه المذكور[2]. ومع ذلك فإنّ تُراثَ الرجل ظلَّ مستغلِقاً عليّ منذ حاولتُ قراءة تخليص الإبريز، والمرشد الأمين أواسطَ السبعينات. فبنيةُ كتبه عسيرةُ التبيُّن، وهو غارقٌ في آداب السَمَر ومرايا الأُمراء ـ وهما نوعان أدبيان عربيان عريقان ـ إلى تخوم الهَذَر والإظلام أحياناً. على أنّ تعامُلَهُ مع التراث العربي،

---

(1) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة 1798 ـ 1939. دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة الرابعة 1986، ص ص91 ـ 108.

(2) فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1979؛ والكلام عن الطهطاوي، ص ص 111 ـ 117. والكلام عن الماوردي، ص ص50 ـ 69، وعن ابن خلدون، ص ص 78 ـ 93.

وموقع ذلك التراث في فكره وكتاباته وكتابات النهضويين الآخَرين، عاد ليشغلني مطلعَ التسعينات من القرن الماضي لأمرين اثنين: قراءة كتاب Peter Gran بعنوان: الجذور الإسلامية للرأسمالية بمصر 1760 ـ 1840 (الصادر بالإنجليزية عام 1979)[1] وما طرحه من إشكالياتٍ حول معنى النهضة والنهوض، وبدايات الحداثة العربية، والتواصُل والقطيعة ـ والنقاشات التي دارت وتدور حول القرن الثامن عشر وأهميته في ظواهر القرن التاسع عشر الثقافية والسياسية؛ في دراسات المستشرقين الجدد والمتخصصين بالدراسات الشرق أوسطية[2]. أما **الأمر الثاني** وهو الألصقُ بموضوع هذا البحث، فيتعلَّقُ بنصٍ سياسي لقاضٍ حنفي من عصر المماليك البحرية اسمه نجم الدين إبراهيم بن علي الطرسوسي (ـ 758هـ/ 1356م) عنوانُه: تحفة الترك فيما يجبُ أن يُعملَ في المُلْك؛ فقد كنتُ أعِدُّ النصَّ للنشر (وقد صدر فعلاً عام 1992) عندما تنبَّهتُ إلى أنّ الطهطاويَّ نقل نصف فصول الكتيّب تقريباً في «مناهج الألباب. . .» دونما ذكرٍ للمؤلّف أو لكتابه[3]. بعدها أقبلتُ على قراءة الطهطاوي وعلي مبارك في نشرة الأستاذ محمد عمارة لأعمالهما[4]، ونشرتُ بعضَ ما توصلْتُ إليه من نتائج تتصل بنشوء المصطلح

(1) نُشر الكتاب بالإنجليزية مرةً أُخرى بالجامعة الأميركية بالقاهرة، 1998. وتُرجم إلى العربية بدار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع بالقاهرة، 1993.

(2) قارن بنماذج للدراسات عن القرن الثامن عشر في عالم الإسلام:
Levtzion, Nehemia and Voll, John (eds.) Eighteenth-Century: Renewal and Reform in Islam. Syracuse University Press. 1987.

(3) الطرسوسي، نجم الدين إبراهيم بن علي: تحفة التُرك فيما يجبُ أن يُعملَ في المُلْك. تحقيق ودراسة رضوان السيد. دار الطليعة، بيروت، 1992. ويقول الطهطاوي عنه في كتابه: مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية؛ في: الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، التمدن والحضارة والعمران، الجزء الأول، تحقيق ودراسة محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973، ص ص 543 ـ 551.

(4) نشر الأستاذ محمد عمارة كتابات الطهطاوي تحت اسم: الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي مقسَّمةً على خمسة أجزاء، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، بين عامي 1973 و1981. وسوف أرجع إلى هذه النشرة في أكثر أجزاء البحث.

السياسي العربي الحديث[1].

I

قسّمتُ الكتبَ والرسائلَ التُراثيةَ التي رجع إليها الطهطاوي إلى ثلاثة أقسامٍ كبيرة: كتب ورسائل ومجاميع رجع إليها بشكلٍ مباشرٍ ذاكراً اسم الكتابٍ أو المؤلّف، وكتب ورسائل رجع إليها بشكلٍ غير مباشر، وأخيراً كتب ورسائل رجع إليها بشكل مباشرٍ أو غير مباشرٍ لكنه لم يذكُرْها، أو لم يذكر أسماء مؤلِّفيها. ومادة القسم الأخير ضخمة بكل المقاييس، وما استطعتُ العثور على مصادره في هذا القسم إلاّ في حالاتٍ قليلة ساعدني فيها الحظّ إذ كنتُ أعرفُ النصَّ أو النصوص بالمصادفة مثل تحفة الترك للطرسوسي السالف الذكر، أو أدب الدنيا والدين للماوردي، أو الشِفافي أحوال المصطفى للقاضي عياض، أو الوفا في سيرة المصطفى لابن الجوزي، أو كليلة ودمنة. فهناك ألوف أبيات الشعر في مختلف الأغراض التي لا يعودُ فيها إلى دواوين الشعراء إن كانت لهم دواوين؛ بل إلى كتب السمر وربما المجموعات الشعرية. وكذا الأمر في مئات القصص والطرائف والغرائب التي لم أستطع تتبُّع أكثرها في كتب السَمَر والأخلاق وأدب الحياة التي رجعتُ إليها، وظني أنه كان يملك مخطوطاتٍ لها في مكتبته[2]، أو أنها كانت مطبوعةً بمصر أو بلبنان أو بأوروبا أو الهند أو إيران - من تلك الكتب الكشكول لبهاء الدين العاملي، والعقد الفريد لابن عبد ربه، والأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، وزهر الآداب للحصري، ومعاهد التنصيص للعباسي. ومن المعروف أنَّ كتب

(1) رضوان السيد: المصطلح السياسي العربي الحديث، نظرةٌ في أصوله وتحولاته الأولى؛ في كتابي: سياسيات الإسلام المعاصر، مراجعاتٌ ومتابعات. دار الكتاب العربي، بيروت، 1997، ص ص49 - 76.

(2) نشر معهد المخطوطات العربية التابع للجامعة العربية بالقاهرة، فهرساً لمخطوطات مكتبة الطهطاوي في ثلاثة أجزاء عام 1996، من صنع الدكتور يوسف زيدان. وقد أفدْتُ منه في التعرف على بعض اقتباسات الطهطاوي ومصادره. لكنه كثيراً ما رجع إلى مخطوطاتٍ أو منشورات لا تظهر في فهارس مكتبته الآن.

الآدابيات تلك تنتظمُ عادةً في أبواب لكل بابٍ عنوان؛ فيسهُلُ الرجوعُ إليها، والنقل عنها. وقياساً على صنيعه في الكتب التي عرفتُ نَقْلَهُ عنها مثل إحياء علوم الدين للغزالي، وسيرة ابن هشام، وتاريخ ابن الأثير، والبداية والنهاية لابن كثير، يبدو أنه كان ينقُلُ من كتب السَمَر تلك أبواباً كاملةً في أمرٍ معيَّن دونما كبير تصرُّف. وأقدِّرُ أنه نقل عن حوالي الستين كتاباً بشكلٍ مباشر أو غير مباشر؛ منها حوالي الـ 35 يغلِبُ على الظنّ أنّ النقل كان مباشراً. ويصعُبُ تقديرُ عدد المصادر التي نقل عنها دون أن يذكرها، لكنّ المادة المنقولة هائلةٌ كما سبق ذكره. وسأعودُ لتفصيل ذلك فيما بعد.

أشكال تعامل الطهطاوي مع التراث

أولاً: الاقتباس أو النقل البحت: وهو يلجأُ إليه غالباً عندما يريد التأريخ لشيءٍ لا يملكُ رأياً خاصاً فيه مثل جاهلية العرب[1]، أو سيرة الرسول (ص) ومغازيه وأحواله والوظائف والعمالات في الدولة التي أقامها[2]. والأمْرُ نفسُهُ يحدثُ عندما يريد التعريفَ بمعنىً أو شخص أو واقعة على سبيل الاستدلال أو الوصف أو الاستطراد لاعتقاد الملاءمة؛ من مثل وصف خلّةٍ من خلال النساء أو خُلُق من أخلاق العرب أو أدب من آداب الأطفال، أو سمة من سمات الصوفية أو قاعدة من قواعد العيش أو فضيلة من فضائل الفروسية العربية أو الإسلامية، أو طُرفة تتلاءمُ مع واقعةٍ تاريخيةٍ يذكرها في تاريخ مصر القديم[3].

في هذه الحالات كلّها أو غالبها يكونُ المنقولُ طويلاً أو متوسّط

---

(1) تحدث الطهطاوي عن الجاهلية العربية في آخر كتابه عن تاريخ مصر القديم واسمه: أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل. وهو الجزء الثالث في مجموعة عمارة لأعماله الكاملة. ويقع فصلا الجاهلية العربية في م3/ 587 ـ 665.

(2) سيرة الرسول (ص) وتأسيس الدولة الإسلامية، في الجزء الثاني من أنوار توفيق الجليل، وهو الجزء الرابع في نشرة عمارة للأعمال الكاملة.

(3) أكثر الاقتباسات الطويلة موجودة في كتابيه: مناهج الألباب المصرية، والمرشد الأمين ـ وهما المجلدان الأول والثاني في نشرة عمارة للأعمال الكاملة.

الطول. فالطهطاوي يوردُ النصَّ كاملاً أو شبه كاملٍ، وينبّهُ أحياناً إلى نهاية الاقتباس. وهو يميلُ لتطويل النقل أو الاقتباس عندما يكونُ الموضوعُ تاريخياً أو قصصياً أو أدبياً شعرياً. ويظهر أنه يرمي من وراء ذلك إلى بناء معرفةٍ مستوعِبةٍ فيه بقدر الإمكان. ومع أنه ينقُلُ في العادة عن الكتب المتخصصة حسب الموضوع المطروح؛ لكنه لا يلتزمُ بذلك بل قد يقتبسُ نصاً دينياً من كتابٍ أدبي أو العكس، أو قد يستدلُّ لإعجاز القرآن باللجوء لكتب التفسير بدلاً من كُتب الإعجاز أو كتب علوم القرآن[1]. وهو لا يتحرجُ في النقل - والتطويل في ذلك - عن القريبين من عصره مثل الدمنهوري والصبّان والجبرتي والزَبيدي والعطّار وغيرهم. بل قد ينقُلُ عن مُعاصريه مثلما فعل عندما نقل عن خير الدين التونسي - مع ثناءٍ كثيرٍ عليه[2]، كما أنه يستفتي وينشر فتاوى لمعاصريه أيضاً[3]. على أنّ كثيراً من النقول الطويلة استطراداتٌ يذكرها المؤلّف باعتبارها كذلك دونما حرج. من مثل وصاياه في الصحة، والمختارات الشعرية التي تردُ بدون توقف، وكرم النساء وذكائهنّ، وأخبار الملكات من النساء من قديم الأعصار، والمحاورات المفتَرَضة المفاجئة[4]. وهناك استطرادٌ طويلٌ في نَسَبه هو وأخبار أسرته منذ أيام المماليك، ومن خرج من الأسرة من القُضاة والعلماء[5]. وقد ختم ذلك بالترجمة لشيخه أحمد الدمنهوري الذي كان آخر الأزهريين العارفين «بالعلوم الحكمية العملية»[6]. ثم

---

(1) قارن بفقرته عن إعجاز القرآن في تاريخ مصر والعرب، م3، ص‌ص 647 ـ 652.

(2) قارن عن ذلك، الأعمال الكاملة، م1، ص 535، 536، 547 ـ وم5، ص 51، 60 ـ 67.

(3) قارن عن ذلك، م5، ص ص60 ـ 67، 51 و58.

(4) قارن عن ذلك، م1، ص 547، 583 ـ وم2، ص ص136 ـ 142، 354 ـ 356، 356 ـ 366، 440 ـ 441، 449 ـ 465، 586 ـ 590.

(5) أخبار أسرته في 1/ 537 ـ 543.

(6) أخبار الدمنهوري في 1/ 534 ـ 536. وكان أحمد الدمنهوري شيخاً للأزهر، وتوفي عام 1292هـ/ 1875م. وله مؤلَّفاتٌ في الحساب والفلك مخطوطة بمكتبة رفاعة الطهطاوي.

وانظر عنه وعن معاصريه من القرن الثامن عشر:

Gilbert Delanque, Moralistes et Politiques Musulmans dans l'Egypte du XIX siecle (1798-1882) I-II (1982).

إنه لا يتردد في تكرار قصةٍ كان قد ذكرها من قبل مرةً أو مرتين مع التأكيد على أنّ ذلك لم يكن سهواً مثل قصة الحُرَقة بنت النعمان، والقصة الشديدة الغرابة عن رابعة العَدَوية وذي النون المصري[1].

ثانياً: **الإيجازُ والتحوير**: وهو صيغةٌ أخرى من صيغ الاقتباس التي يلجأُ إليها الطهطاوي. لكنْ هناك فارقان بين الاقتباس والنقل عنده من جهة، والإيجاز من جهةٍ ثانية. ففي كثيرٍ من الأحيان يكونُ الاقتباسُ الموجزُ بالواسطة؛ من مثل الإيجازات التي يوردُها من كتاب البحر المحيط للزركشي مثلاً[2]، وهو كتابٌ مهمٌّ من كتب أصول الفقه عند الشافعية، يعود للعصر المملوكي. فقد تبيَّنَ لي بالعودة للكتاب الضخم الذي طُبع قبل سنوات أنَّ المنقول من جانب الطهطاوي لا يتطابقُ مع النصّ الأصلي إلاّ في سطرٍ أو سطرين، وتتخلّلُ النقل اختصاراتٌ وفروق. ويبدو أنه يأخذ المنقولات من «البحر المحيط»، ومن كتب الغزالي وفخر الدين الرازي الفقهية والكلامية، عن السبكي والسيوطي، وفتاوى بعض معاصريه[3]. وقد حدث هذا الأَمْرُ في أكثر الكتب التي ذكرها الطهطاوي في رسالته: «القول السديد في الاجتهاد والتقليد» إذ اعتمد على السيوطي في النقل عن سائر مَنْ نقل عنهم، ربما باستثناء طبقات الشافعية لتاج الدين السبكي، وخلاصة الأثر وفتح الباري، لابن حجر العسقلاني، والميزان للشعراني.

(1) قصة الحُرَقة في م2، ص 494. وقصة رابعة في م2، ص ص539 ـ 542.

(2) النقل عن الزركشي في «البحر المحيط» بالواسطة في الغالب في م1، ص 544 ـ 545. وقد ذكر الطهطاوي ما يدل على أنه أخذ الاقتباسات عن الزركشي من فتوى لمعاصره الشيخ محمد الصبان الشافعي.

(3) فعل ذلك على الخصوص في رسالته في الاجتهاد المسمّاة بالقول السديد في الاجتهاد والتقليد؛ وهي من آخر ما كتبه. قارن م5، ص 13 (عن تاج الدين السبكي)، وص 13 (عن مختصر الكفاية لشهاب الدين النقيب)، وص 14 (عن ابن كمال باشا)، وص 17 (عن الغزالي والقفال)، وص 20 (عن عبد الله بامخرمة)، وص 27 ـ 28 (عن جامع الأصول لابن الأثير).

والفارقُ الآخر لدى الطهطاوي بين ما سميتُه نقلاً واقتباساً، وما اعتبرتُه إيجازاً وتحويراً أنه في الحالة الثانية قد ينقُلُ نقلاً مباشراً، لكنه لا يلتزمُ ألفاظ المنقول عنه بل يوجز ويحوِّرُ، ثم سُرعان ما يعرضُ رؤيةً مختلفةً أو رأياً آخَرَ له أو لغيره.

ثالثاً: المقابلة والمقارنة: وأقصِدُ بهما الحالات التي يلجأُ فيها الطهطاوي إلى التراث العربي أو الإسلامي للمقارنة بين معنى أو صفة أو مؤسسة أو شخص لدى الفرنسيين أو الأوروبيين، وأمور مشابهة لدى العرب أو المسلمين، بقصد الإيضاح أو إظهار التوافُق أو الافتراق. والأعمُّ الأغلبُ إرادة إظهار التوافق. وأبرزُ قضايا المقارنة والمقابلة من أجل إثبات الافتراق والاختلاف مسألة التحسين والتقبيح العقليين الوضعيين عند الفرنج، والتحسين والتقبيح الشرعيين لدى المسلمين. فالطهطاوي يعتبر هذا الفرق فاصلاً أو مفتاحاً لفهم الحضارتين أو الثقافتين في تقاربهما واختلافهما في الوقت نفسه. وتتكرر القضيةُ عنده منذ تلخيص الإبريز، وحتى مقالاته الأخيرة في مجلة «روضة المدارس»[1]. ومن أجل إثبات صحة وجهة نظره هذه يكثر من اللجوء لكتب ورسائل أصول الفقه وعلم الكلام، وبعض الرسائل المؤلَّفة في العقل، مثل رسالة عبد السلام اللقاني ابن الشيخ إبراهيم اللقاني شارح «جوهرة التوحيد»؛ في عقائد الأشعرية من أهل السنة[2].

على أنّ أكثر مسائل المقابلة والمقارنة التي يلجأُ فيها الطهطاوي للتراث العربي والإسلامي المقصودُ بها ـ كما قلت ـ إظهار التوافُق والتقارُب بين الثقافتين أو الآداب الاجتماعية فيهما. من مثل التقارُب بين اللغتين الفرنسية والعربية في وجود الشعر والنثر والبلاغة والنحو والعَروض فيهما[3]. ومن مثل

(1) قارن بالمسألة عنده، م2، ص 79، 467 ـ 468، 477 ـ وم5، ص 30 ـ 330.
(2) رسالة عبد السلام بن إبراهيم اللقاني (ـ 1078هـ/ 1668م) في م5، ص ص60 ـ 67. وجوهرة التوحيد من تأليف إبراهيم بن إبراهيم اللقاني (ـ 1041هـ/ 1631) وشرحه.
(3) المقابلة بين الفرنسية والعربية؛ م2، ص ص81 ـ 85.

المقارنة بين الشريعة والقانون[1]؛ رغم اختلاف الأصل. ومن مثل التقارب والاختلاف في مفهوم العلم[2]. ومن مثل التقارب النفسي والخُلُقي في موضوع الشرف والعرض، أو الفروسية والمروءة، أو الحرية والنبل والشرف والقيم الأخلاقية الأخرى[3]؛ وصولاً إلى الإشادة بالمستشرق سلفستر دي ساسي، الذي ساعد الطهطاوي، وبادله الأخير الاحترام والتقدير؛ فقد شبّهه بالفارابي الفيلسوف (ـ 339هـ/ 950م) وأورد من أجل ذلك ترجمةً للفارابي مملوءة بالطرائف عن علومه وإبداعاته[4].

رابعاً: المصطلحات والتعابير التفسيرية أو الإيضاحية. وهو يلجأُ فيها في الغالب للقاموس المحيط للفيروزأبادي أو شرح القاموس (= تاج العروس) للزبيدي[5]. لكنه يستخدم أحياناً للترجمة أو للإيضاح كتب الفقه والأصول، أو كتب مرايا الأمراء والأحكام السلطانية. فما يسمّيه الفرنسيون مذهب **الحرية**[6]: «ويرغبون فيه هو عينُ ما يُطلَقُ عليه عندنا **العدل والإنصاف**. وذلك لأنّ معنى الحكم بالحرية هو إقامةُ التساوي في الأحكام والقوانين...». لكنّ ما قررهُ في «تخليص الإبريز» من معنى اصطلاحي للحرية بمعنى حقوق المواطنين الأساسية أو تساويهم أمام القانون، لا يلبثُ أن يتطور في كتاباته المتأخرة. ففي «مناهج الألباب المصرية ومباهج الآداب العصرية» تنقسمُ الحرية عنده إلى خمسة أقسامٍ اصطلاحية: حرية طبعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية، وحرية

(1) بين الشريعة والقانون؛ م2، ص 94. وقارن عن تطورات المفهوم، ريتشارد رب: الشريعة والقانون؛ بمجلة **الاجتهاد**، م2، شتاء 1989، ص ص153 ـ 174، ورضوان السيد: المصطلح السياسي العربي، ص ص64 ـ 66.

(2) مفهوم العلم؛ م2، ص161.

(3) القَيم؛ م2، ص ص256 ـ 257، 258 ـ 259، 259 ـ 263.

(4) بين الفارابي ودي ساسي، م2، ص ص 86 ـ 88.

(5) قارن على سبيل المثال؛ م1، ص 541.

(6) النص عن **الحرية** في م2، ص 102.

مدنية، وحرية سياسية[1]. وهنا تصبح الحرية المدنية هي المساواة في الحقوق. أما الحرية السياسية فيستخدمها بمعنى الاستقلال والسيادة. لكنّ التطور الملحوظ في مصطلح الحرية أو الحريات عنده، لا ينطبقُ على سائر المصطلحات. فمجلس الشيوخ الفرنسي يظلُّ اسمه عنده منذ «تلخيص الإبريز» وإلى النهاية: ديوان البير؛ وأعضاؤه: أهل مشورة البير[2]. ومجلس النواب يظلُّ اسمه: ديوان رسل العمالات. وإذا شاء إيضاح وظائفه سمّاه «ديوان مشورة وكلاء الرعية... الذين يجتمعون كلَّ سنةٍ للمشورة العمومية»[3]. أما الدستور، فيسميه تارةً القانون، وتارةً الشرطة، وتارةً الشريعة[4]. والملة والأمة مترادفتان عنده[5]. والمجتمع يُعبّر عنه بالجمعية في سائر مؤلّفاته[6]. والجمهورية هي حكم الجمهور[7]. والشرطة هم وُلاة الحسبة[8]. والصحف هي الكازيطات أو الجنرالات[9]. وتختلف تعبيراته عن الشعب أو أبناء الوطن

---

(1) أنواع الحريات في م2، ص 473 ـ 474. ويستخدم السياسة تارةً بمعنى التدبير، وطوراً بمعنى نظام الحكم أو نوع نظام الحكم؛ قارن: م1، ص 511 ـ 512. وانظر عن ذلك:
Helga Rebhan, Geschichte und Funktion einiger Poltitischer Termini in Arabischen des 19 Jahrhundert (1798-1882), Wiesbaden 1982, 20-26.

(2) ديوان البير؛ في م2، ص 94، 104، 217.

(3) ديوان رسل العمالات (مجلس النواب) في: م2، 94، 99، 105، 203، 213، 214.

(4) القانون والشريعة: م2، 95، 96، 105، 213. وقارن بما سبق رقم 24.

(5) الملة والأمة: م2، 435، 437. وانظر عن ذلك:
Ami Ayalon, Language and Change in the Arab Middle East. Oxford University Press. 1987, 14-33.

ورضوان السيد: المصطلح السياسي، ص ص 59 ـ 61.

(6) الجمعية والمجتمع: م1، ص 113، 250 ـ وم3، 644.

(7) الجمهورية، م2، ص 201. وقارن برضوان السيد: المصطلح السياسي العربي، ص 72 ـ 73.
Bernard Lewis, Muslim Discovery, p. 213-214, H. Rebhan: Geschichte und Funktion, p. 7-10.

(8) الشرطة والحسبة: م2، ص 206، 215.

(9) الصحف: 2/ 206، 2/ 104.

من الرعية إلى الأهالي أو الجنس[1].

وهكذا، فالملحوظ أنّ الطهطاوي يدرك الحاجة لمفردات وتعابير جديدة؛ لكنه لا يشدّد على تطوير مصطلحات مفردة؛ بل يلتمسُ الإفهام ولو بجملةٍ أو جملتين أو سطور في مسائل الشأن العامّ. وهو يهتم أكثر بإيجاد الألفاظ والتعابير الملائمة في كتبه المترجمة في التاريخ والجغرافية، والفلك، والعلوم الطبيعية. وهكذا يلجأُ هناك إلى كتب التُراث في تلك الموضوعات، بحثاً عن مفرداتٍ قديمةٍ جديدة. على أنني لم أستطلع ترجماته إلاّ بشكلٍ جزئي، فلا أستطيع الحديث عن المصطلح العلمي عنده[2]. وكذا الأمر بالنسبة للتعبيرات والمصطلحات القانونية التي انصرف إليها هو ورفاقه وتلامذته في ستينات القرن التاسع عشر عندما كانوا يترجمون القانون المدني الفرنسي[3]. وما يمكن قوله بإيجاز هنا أنه في حين كان يميل للتعريب أو ذكر المفرد اللاتيني أو الفرنسي بالحروف العربية في سنيّه الأولى بعد عودته من فرنسا، مال بعد منتصف القرن التاسع عشر إلى الترجمة ولو بالألفاظ المقاربة إن لم ينجحْ في العثور على مفردٍ قديمٍ أو مشتقّ من جانب معاصريه.

II

قدّرتُ حجم المادّة التُراثية المستخدمة في مؤلَّفات ومقالات الطهطاوي ـ باستثناء تأريخه لمصر قبل الإسلام ـ بما يقاربُ الستين بالمائة من مجموع ما

---

(1) الشعب: 2/ 437. وانظر، رضوان السيد: المصطلح السياسي العربي، مرجع سابق، ص 55.

Zolondek: As'sha'b in Arabic Political Literature of the Nineteenth Century; in: Die Welt des Islam X (1965), 1-16.

(2) اطّلعتُ على ترجمته للمجلد الأول من كتاب «الجغرافية العمومية»: «تأليف الحكيم الفرنجي الذي مثل كتابه في هذا الفن لا يكون، الشهير في سائر الديار الفرنجية باسم ملطبرون».

(3) محمود فهمي حجازي: أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي. الهيئة المصرية للكتاب، 1974، ص 33.

كتب وألّف وصنّف. والكتب المستخدمةُ من جانبه تنتمي في الغالب إلى الأجناس والأنواع التالية: تأتي في المرتبة الأولى كتب أدب السَمَر والأخلاق والمختارات الشعرية والنثرية - وهي التي يمكن تسميتُها بالإخوانيات. وتأتي بعدها مباشرةً رسائل مرايا الأمراء والآداب السلطانية والأخلاقية. ومن المعروف أنّ هناك اشتراكاً واسعاً في المادة بين هذين النوعين. ولستُ أدري علّةً للتركيز على هذا النوع من الكتب غير لَذَّة القصّ والسرْد والاستعراض؛ أو أنّ ذلك سبب مهم. ومع أنّ هذا الأمر كان معروفاً بين المُعاصرين للطهطاوي، أي الاستطراد، وإدخال الأخبار والأمثال والأشعار في المؤلَّفات أياً تكن موضوعاتُها؛ من مثل ما كان يفعلُهُ علي مبارك أو حسين المرصفي أو ناصيف اليازجي أو إبراهيم المويلحي أو أحمد فارس الشدياق. لكنّ الطهطاوي مضى في ذلك إلى آفاقٍ أبعد من هؤلاء جميعاً؛ بحيث تضيعُ أحياناً معالمُ الموضوعات التي يعقِدُ عليها الكتاب في سيلٍ لا ينقطع من الاستشهادات والاستطرادات التي لا تكادُ تنتهي.

وإذا كان ذلك سِمةً من سِمات التقاليد الأدبية المستمرّة في التأليف آنذاك (مما له دلالتُهُ أنّ أكثر هؤلاء كانت له محاولات في كتابة **المقامة**، على طريقة الحريري أو بديع الزمان)؛ فإنه ما كان ظاهراً بالدرجة نفسها لدى الأزهريين الآخرين. إذ لا تأتي كتب الفقه والكلام والحديث والمنطق والبلاغة عند الطهطاوي في المرتبة الثانية من حيث الاقتباس أو الاستعمال؛ بل تأتي في تلك المرتبة كتب التاريخ والجغرافية. فقد كان الرجلُ مُغرَماً بالجغرافية الطبيعية والرياضية والسياسية كما يسمّيها[1]، كما كان مغرماً بأخبار الماضين. وقد كان يملك - بحكم اطّلاعه على المكتوب في هذه الموضوعات باللغة الفرنسية - معارفَ واسعةً استخدمها في الترجمة، كما استخدمها في حديثه عن تاريخ مصر القديم. لكنه لم يقصّر أيضاً في استخدام كتب الجغرافية والتاريخ العربية في سائر كتاباته؛ فضلاً عن استخدام مفرداتها في ترجماته.

---

(1) الجغرافية العمومية، مرجع سابق، ص 28. وقارن بتقسيمٍ آخر للطهطاوي: التعريبات الشافية لمريد الجغرافية (1838) 2/ 92.

على أنّ حاسته النقدية التي لم تُعِنْهُ كثيراً في اختياراته الأدبية ونظْمه الشعري[1]؛ لم تساعدْهُ أيضاً في استطراداته وتفلتاته التاريخية والجغرافية. فالتاريخُ قصةٌ ينبغي تجنُّبُ الإملال فيها. والجغرافيةُ تُستملَحُ بالغرائب والنوادر عن الحيوانات والنباتات والهوامّ وبني البشر. فإذا بلغ الأَمْرُ السيرة النبوية انضبط الرجلُ انضباطاً شديداً[2] في حدود أربعة أو خمسة نصوصٍ خرج بها من العُهدة: الشفا للقاضي عياض، والوفا لابن الجوزي، وكتاب الخُزاعي المسمَّى تخريج الدلالات السمعية[3]؛ فضلاً عن سيرة ابن هشام، وما ورد عند ابن الأثير وابن كثير والشهاب الخفاجي. أمّا المواضع المُشكلة في السيرة فيلجأُ فيها إلى بعض كتب التفسير.

وإذا كان قد تردَّد أو اقتصد في السيرة معتمداً على كلاسيكيات كُتّابها وشُرّاحهم؛ فقد كان أشدَّ تردُّداً في قضايا العقيدة والفقه؛ بل إنّ الذي يبدو أنّ تعميماته وتحفظاته في هذين المجالين، ما كانت نتيجة ضآلة معرفته أو تستُّره؛ بقدْر ما كانت محاولةً للتوازن بينه وبين نفسه من جهة، وبينه وبين محيطه من جهةٍ ثانية. فالمسألةُ التي طنطن لها كثيراً في سائر كتبه حول التحسين والتقبيح العقليين اللذين يميزان الحضارة الأوروبية، والشرعيين اللذين يميزان الثقافة الإسلامية أو الدين الإسلامي، ليست صحيحةً على إطلاقها. فالتحسين والتقبيح الشرعيان لدى الأشاعرة المتأخرين من علماء الأصول (وبالتحديد بعد المحصول للرازي) مقصوران على المسائل التي تقتضي ثواباً

(1) قارن عن نثره ونظمه؛ م5، ص 293 وما بعدها.

(2) وهناك من يقول إنه كان يُظهر محافظةً شديدةً لأنّ زملاءه كانوا يتهمونه بقلة العلم بالفقه والدين؛ قارن بعزت عبد الكريم: تاريخ التعليم في عصر عباس وسعيد (1848 ـ 1863)، القاهرة 1946، ص 58، وجمال الدين الشيال: اريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة 2000، ص 143.

(3) الخُزاعي (ـ 789هـ/ 1387م) واسم كتابه: تخريج الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله (ص) من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية. تحقيق إحسان عباس. دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1985. وقد اختصره الكتاني في القرن الماضي وسماه: التراتيب الإدارية.

وعقاباً، ولا يتعلقان بالقضايا والاختيارات والتصرفات في حياة الناس - وبلغة أو اصطلاح الفقهاء الأحناف الذين كان الطهطاويُّ منهم (رغم ميوله الظاهرة للشافعية)؛ فإنّ التكاليف الشرعية هي التي تقتضي التحسين والتقبيح الشرعي[1]، أمّا سائر المسائل والتصرفات فيجري التحاكُم فيها إلى المصالح، كما ذكر ذلك مُعاصره ومحطُّ إعجابه الوزير خير الدين التونسي في مقدمته على «أقوم المسالك»، نقلاً عن الفقهاء الأحناف والمالكية[2]. والمعروفُ أنه بعد وفاة الطهطاوي بقليل، اكتشف جيل محمد عبده كتاب «الموافقات» للشاطبي، فتجاوزوا فقه المذاهب، والطريقة القياسية في **الاجتهاد**، وساد الحديث عن «مقاصد الشريعة» التي تنحصرُ وظائفُها في صَون المصالح الضرورية لبني البشر وهي: النفس والعقل والدين والنسْل والمِلْك[3].

والواقع أنّ الطهطاوي تأخّر في إدراك الحاجة إلى الاجتهاد والتجديد الديني. وعندما توصّل لهذا الإدراك - ربما من طريق خير الدين التونسي، ظلّ على ثقةٍ بالدولة من جهة، وبفقهاء الأزهر من جهةٍ ثانية. فقد تصوّر قسمةً للعمل أو للمهامّ بين الطرفين: الدولة تدبّر شؤون الجمعية أو المجتمع على أساس «المنافع العمومية» وهي فكرتُهُ الأصيلةُ والجديدة - والفقهاء يمارسون الاجتهاد فيجددون الدعوة الدينية. فمنذ «تخليص الإبريز» ظلّ الطهطاوي

---

(1) قارن بفخر الدين الرازي: المحصول في علم الأصول. تحقيق طه جابر العلواني. بغداد 1968؛ م3، ص ص216 - 236، والسبكي: جمع الجوامع. مصر 1316هـ. م2، ص ص186 - 189.

(2) خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. تحقيق ودراسة الدكتور معن زيادة، بيروت، 1985، ص ص150 - 154. وانظر مصطفى التواتي: أثر فكر الأنوار والثورة الفرنسية في حركة النهضة العربية؛ في: التواتي وأحمودة والعظم: أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة. تونس، 1991، ص ص21 - 30.

(3) قارن برضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص 133 - 135. وانظر عزت قرني: العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة. سلسلة عالم المعرفة، 1980، ص ص66 - 76.

مقتنعاً بأنه ليس من حقّ السلطان التدخُّل في الشأن الديني[1]. لكنه أخذ على الأزهريين عدم معرفتهم بالعلوم العصرية التي تمكّنُ من التجديد الحقيقي[2]. ولأنه تجاهل «الجمعية» أو المجتمع، ووكلاءَهُ من النواب الذين سمّاهم «وكلاء الرعية» و«أهل مشورتها»؛ فإنه في مقالاته عن الاجتهاد في مجلة «روضة المدارس»، عاد لمجادلة السيوطي (ـ 911هـ/ 1505م) في أطروحته القائلة إنّ الزمان لا يخلو من مجتهدٍ مطلق، اعتماداً على آراء وفتاوى شيوخه ومُعاصريه من فقهاء الشافعية والحنفية.

III

ليس المقصود هنا التقليل من شأن فكر الطهطاوي أو معارفه التراثية. فقد كان الرجل يعرف التراث العربي والإسلامي معرفة جيدةً جداً. ونعرف الآن أنه كان يملك مكتبة عامرة بالمخطوطات العربية والإسلامية. وقد استخدم مخطوطات ومطبوعات كثيرة من خارج مكتبته. بيد أن الأولوية عنده في الاستخدام كانت لكتب الأدب، وكتب السمر والأخلاق والأخبار، ومرايا الأمراء، والطرائف، وكتب الجغرافية والتاريخ، والطبقات، وآداب الصوفية. أما الكتب الفقهية والكلامية التي استعملها فتنتمي إلى التعليقات والحواشي والمتون المتأخرة. وهي شديدة المحافظة في سائر المسائل وبخاصةٍ ما تعلّق منها بالعقائد. وكثيراً ما لجأ لدعم هذه القضية أو تلك برأي أو فتوى لأحد معاصريه أو شيوخه. والظاهر أنه ما كان مقتنعاً بالحاجة إلى إصلاح ديني - وهذا يعلِّل ضآلة الأفكار المعروضة في رسالته عن الاجتهاد والطابع المدرسي

---

(1) هناك نصٌّ خطيرٌ يتكرر لدى الطهطاوي حول عدم جواز تدخل السلطان في الشأن الديني، ولم أستطع اكتشاف مصدره. وأتمُّ مواطن وروده رسالة «القول السديد...»؛ م5، ص 30: «قال بعضهم: ليس من وظائف ولاة الأمور أن يحكموا في التحريم والتحليل بما يخالف الأوضاع الشرعية المستنبَطة عند الأئمة المجتهدين... والحاكم في امتثال الأوامر والنواهي كأحد رعاياه...».

(2) الأزهر والعلوم العصرية، 1/ 533.

والجدالي الغالب عليها. ويستند هذا الأمر فيما يبدو إلى اقتناع لديه بأن الإسلام؛ بل والبنية التقليدية للمجتمع وللعلم الديني الأزهري لا تشكل عقبة في طريق التقدم. صحيح أنه يريد من الأزهريين التعرف على العلوم العصرية؛ لكنه يطلب ذلك منهم لكي يستطيعوا تنظيم أمورهم، وفهم التراث الديني والعالم بشكل أفضل. أما التقدم فهو مشروع الدولة والجماعة وشأنهما؛ وهو لا يحتاج للتسويغ إلا من الناحية العقلية المصلحية، والعملية. فالمنافع العمومية التي تحدث التقدم هي الزراعة والصناعة والتجارة، ولا حاجة فيها إلا لدولة القانون التي تسوّي بين الرعايا في التعامل، وتضمن حماية الملكية، وتترك الناس يكدّون ويعملون، استناداً إلى التجارب والمعارف المكتسبة بالتربية الحديثة. فالدنيا الأوروبية الناجحة هي دنيا علم وعمل وسعي، والتفكير الإسلامي من هذه الناحية ثريٌّ بقيم العدالة والكسب الحلال والعمل الجاد. وصحيح أن هناك من يخلط بين التوكل والتواكل، ويستند إلى بعض ما يرد في التراث الديني أو الأدبي؛ لكن المسألة مسألة وعي واختيار كبيرين. والتربية القائمة على ركنين أساسيين هما الأخلاق الإسلامية والعربية السليمة، والمعارف العصرية، كفيلة بالانتصار للمنافع العمومية. ومما يؤكد على اعتبار الطهطاوي التقدم وعياً ومعرفة وتربية إصراره على ضرورة تحمل المواطنين الأعباء الاجتماعية مع الدولة، سواء بإقبال الأفراد الأغنياء على مكافحة الفقر والعوز بالصدقات المنتظمة والأوقاف، أو بإنشاء «الجمعيات التعاونية» للغرض نفسه. ومن هذا الباب نقدُهُ لتضاؤل معنى المؤسسة في الوقف مع أنه في الأصل ذو طابعٍ مؤسسي غلاّب[1].

وهكذا لا شك أن الشيخ رفاعة كان يملك رؤية للتقدم الذي تقوده

(1) يقول الطهطاوي في «مناهج الألباب»، م1، ص 280: «إنّ جمعيات الخير بالاشتراك قليلة في بلادنا بخلاف التصدقات الشخصية. . . يرصدها الواحد في الغالب، كالسبيل والصهريج والمكتب؛ فإنّ هذا يتجدد بمصر كثيراً، ولا يتأسس له ما يكون به الدوام والاستمرار. ومن العجيب أنه يسهُلُ على النفوس إحداث الجديد، ويصعب عليها إصلاح القديم المحتاج للإصلاح والتعمير. . .».

الدولة، لكنّ النجاح متوقف على وعي المواطنين بجدواه، وإسهامهم فيه. وقد كان نموذجه العالمي لهذا المشروع النظام الفرنسي، ونموذجه الإسلامي دولة محمد علي بمصر. وبالوسع القول هنا دونما تجنٍّ على الطهطاوي أو ابتسار أو إسقاط أنه كان يفرّق بوضوح بين التقدم والحداثة إذا صحّ التعبير. بمعنى أنه ما كان يرى ارتباطاً بين مذهب الحرية، كما يسميه، والمجتمع المنتج والمتقدم. فقد ظلّت التجربة الفرنسية في التقدم حاضرةً في أكثر كتاباته في جوانبها العلمية والاقتصادية والصناعية والإنتاجية والقانونية[1]؛ أما الجانب السياسي البحت فقد غاب بعد «تخليص الإبريز» الذي كتبه في عامي 1830 و1831. ولا أرى أن استبدادية محمد علي، وتقليدية أنظمة الحكم بالمشرق، كافيتان لتعليل هذا التجاهل أو ذاك الغياب؛ بل يبدو أن ذلك كان اقتناعاً ذاتياً لديه، على الرغم من معاناته الشخصية بالإبعاد إلى السودان أيام عباس الأول (1849 ـ 1854)[2].

على أن سؤال المشروع والتقدم، يطرح من جديد قضية التراث والمواريث في فكره وكتاباته من حيث الوظائف والدلالات.

أول ما يفجأ العين الفاحصة في تعامل الطهطاوي مع التراث العربي بقاؤه الواعي ضمن التقاليد التأليفية المتعارف عليها، والأنواع الأدبية التقليدية والمتوارثة. فهو يمزج في «تخليص الإبريز» بين النوعين المتوارَثين: أدب الرحلات، والرحلة في طلب العلم. ولا شك أن هناك تجديدات في التفاصيل، وتقسيم الفصول اقتضتها الطبائع المتغيرة للرحلة، والتي رجع فيها لبعض المؤلفات الأوروبية، كما ذكر ناشرو إحدى طبعات **التخليص**[3].

---

(1) أنظر رئيف خوري: الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي. طبعة دمشق 1993، ص ص78 ـ 82.

(2) قارن عن أسباب إبعاده، جمال الدين الشيال: رفاعة الطهطاوي، ص 36، ومقدمة محمد عمارة على الأعمال الكاملة، م1، ص ص58 ـ 60.

(3) رفاعة رافع الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز. تقديم مهدي علام، وأنور لوقا، وأحمد أحمد بدوي، 1993، ص 46، 55.

أما كتابةُ الرئيس[1] - حسب ألبرت حوراني - «مناهج الألباب المصرية...»، والذي يقول في مقدمته إنه يريد من ورائه تهذيب الأخلاق (أي أخلاق الأفراد)، والتوعية بالمنافع العمومية (أي أخلاق الجماعة أو مكاسبها)؛ فإنه يحتذي فيه حذو كتاب الماوردي الأخلاقي المعروف باسم «أدب الدنيا والدين» عندما يؤسِّسُهُ على أصلين مثل الماوردي تماماً؛ **الأصل الأول** قوله صلى الله عليه وسلم: «إذا مات ابنُ آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقةٌ جارية، أو علم يُنتفع به، أو ولد صالح يدعو له». **والأصل الثاني**، القول المنسوب للمأمون العباسي إن أسباب المعاش أو وجوه المكاسب تنقسم إلى أربعة أقسام: زراعة وصناعة وتجارة ونتاج حيوان[2].

ولا شك أن «مناهج الألباب» كتاب نهضوي تتناثر فيه أفكار وموضوعات حديثة كثيرة؛ لكن الطهطاوي يريد لقارئه أن يظل مقتنعاً بانتمائه إلى كتب الأخلاق العملية الإسلامية بتكرار ذكر أسباب المعاش أو وجوهها في مختلف الفصول، وتكرار الاستشهاد بحديث النبي (ص) السالف الذكر، وتكرار النقل عن أدب الدنيا والدين للماوردي، فضلاً عن النقول النثرية والشعرية والقصص التراثي الكثير، كما يفعل المؤلفون القدامى ضمن هذا الجنس الأدبي. والطريف أن الفصل الخاص بمصر، وحب الوطن المصري، والذي تتخلله سطور شديدة الحداثة، منقول في أكثر أجزائه من الأبواب والفصول التي تعقد لحب الوطن في مؤلفات السمر والأخلاق الكلاسيكية أيضاً[3].

والأمر نفسه يمكن قولُه عن كتابه: «المرشد الأمين للبنات والبنين». فالموضوع يكاد يكون جديداً تماماً. لكن الطهطاوي وضع له مقدمات منها

---

(1) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص 95 - 96.

(2) قارن على سبيل المثال، م1، ص 266، 286، 316. وانظر الماوردي: أدب الدنيا والدين. تحقيق مصطفى السقا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978. وانظر مواطن النقل من عنده في «مسألة العقل»، ص 222، وفي «وجوه المكاسب»، ص 218.

(3) حب الوطن: 1/ 249 - 252. وانظر عن مفهوم الوطن عنده:
Bernard Lewis, Muslim Discovery of Europe (1982), p. 78-86.

«مقام العقل» المأخوذ من كتاب «روضة العقلاء» لابن حبّان البُستي[1]؛ ومنها «ناطقية الإنسان» المأخوذ عن الماوردي، وميل الإنسان للعمران، وفكرته مأخوذة عن ابن خلدون. ثم هناك عشرات الفصول عن النساء وأخلاقهن وأشكالهن، مأخوذة عن كتاب النساء لابن الجوزي؛ فضلاً عن النثريات والشعريات الكثيرة المأخوذة عن كتب السمر والأخبار التي تتضمن أبواباً عن النساء.

وهناك أخيراً رسالة: «القول السديد في الاجتهاد والتقليد»، وإشكاليتها قائمة على الأثر المنسوب للنبي (ص) ونصه: «يبعث الله على رأس كل مائة سنة من يجدّد على الأمة دينها»؛ أما مادته فمأخوذة من كتاب السيوطي: «الرد على من أخلد إلى الأرض، وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض»[2]؛ مع إضافات جدالية لأصدقائه وزملائه من فقهاء الشافعية.

* * *

إذا كانت لذة الاستشهاد والقصّ والسرْد والعرض والاستعراض أحد دوافع الاستغراق في الاقتباس والإيراد عند الطهطاوي (من مثل ذكر المقامات الحريرية وأربعة شروح عليها)[3]؛ فلا شك أن التواصل الشكلي والمضموني مع التراث هدفه في الأساس التسويغ. ويمكن الذهاب طبعاً إلى أن الطهطاوي مارس لعبة الاحتذاء والتناصّ على سبيل الإيهام. لكن الأمر يتجاوز الشكل إلى البنية النصية والثقافية. والتسويغ عنده على أي حال ليس المقصود به الشرعنة أو قضية الحل والحرمة، بل التأكيد على البقاء في السياق الثقافي

(1) محمد بن حبان البُسْتي: روضة العقلاء ونزهة الفضلاء. تحقيق مصطفى السقا، نشرة مكتبة الحلبي، ط 1، 1955.

(2) كتب السيوطي عدة كتب في الاجتهاد، الرد على من أخلد إلى الأرض أشهرها (نشرة بيروت 1983). وطبع له كتابٌ آخر في الموضوع نفسه هو: كتاب التحدث بنعمة الله. تحقيق أليزابيت ماري سارتين، 1 ـ 2. مطبعة جامعة كمبردج، 1972. لكن يبدو أنّ الطهطاوي ينقل عن كتابٍ ثالث للسيوطي في الاجتهاد أيضاً.

(3) المقامات وشروحها: م2، 83، 115.

الكلاسيكي العربي والإسلامي، واجتراح التقدم في الوقت نفسه. وقد يجوز هنا القول إنه كان مقتنعاً بأن العالم لم يتغير إلى حد ضرورة القطيعة مع الموروث. وقد يكون هذا معنى تأكيداته على التشابه بين العرب والفرنسيين في أصول الأخلاق والعادات على الرغم من اختلاف الأحوال والسياقات. فالفروق في الأوضاع الحضارية بين التقدّم والتأخر لا تعود لأسباب دينية أو ثقافية؛ بل المطلوب اكتساب المعارف والتنظيم وليس غير لتجاوز التخلف. بل إن الاختلاف في التجربة التاريخية أو الحاضرة لا يدل على الكثير. فالأمة الفرنسية تقدمت بالسعي الجماعي، بينما يتقدم المصريون بقرار من السلطة السياسية. لكن سيختلف الأمر، أي لن تنجح التجربة البصرية، إن لم يستو الوعي بالمنافع العمومية بعد الاندفاعة التي أحدثها ساكن الجنان (الجنتمكان).

يستطيع المصريون والعرب والمسلمون التقدم إذن بالمعارف والتنظيم. فهم يملكون الجانب الخُلُقي المعنوي، الذي يتساوون فيه مع الفرنسيين في بعض الجوانب، ويتفوقون عليهم في جوانب أخرى. والذي ينقصهم هو الجانب المادي للتمدن والمتصل بالتجارة والزراعة والصناعة، والذي يندفعون فيه الآن. والذي يسوِّغ الذهاب لإمكان ذلك التجربة الحضارية الزاخرة، والتقاليد الثقافية العريقة التي نملكها، والتي ينبغي استمرار التواصل بها ومعها لتقوية هذا الجانب التأسيسي، الجانب المعنوي. وهكذا فإن التواصل الثقافي يدعمُ عمليات التقدم من طريق التأكيد على القيم الإيجابية الحية والفاعلة في ثقافتنا. وفي هذا أيضاً يختلف الفرنسيون عن العرب والمسلمين. فهم تقدموا عندما قطعوا من الكنيسة بل مع الدين المسيحي أو رغم قطيعتهم معهما. بينما نتقدم نحن بالحفاظ على هذا التواصل لاختلاف التاريخ واختلاف التجربة مع الدين بيننا وبينهم.

فكما نختلف عنهم في القيم الدافعة للتقدم؛ نختلف عنهم في العلاقة بديننا. فالتحسين والتقبيح، والخير والشر عندنا شرعيان، أي يحددهما الشرع؛ بينما هما عندهم عقليان.

ولا يبدو أن الطهطاوي يرتب على هذا المنطلق أو المفتاح النتائج

الأخرى المتصلة بالعلاقة بالإسلام. لكن الدين الإسلامي، والعلوم الإسلامية، والتجربة التاريخية الإسلامية؛ كل ذلك حاضر عنده بقوة. وفي حين يستخدم التاريخ الإسلامي، والشخصيات الإسلامية للاستمرار في الدفاع باتجاه القيم الفاضلة والإيجابية يظل شديد المحافظة في العقائد والفقه؛ وفي العقائد أكثر من الفقه. وقد يمكن القول إنه يتحفظ في المسائل الدينية الخالصة في مقابل الانطلاق والتحرر في المسائل المتعلقة بالتقدم العلمي والاجتماعي والاقتصادي والتنظيمي. لكن قد يبدو من ناحية أخرى أنه لا يقيم علاقة جدلية فعلاً بين الأمرين؛ بمعنى أن الدين الإسلامي لا يعارض أو يدعم الإصلاحات العلمية والإدارية في دولة محمد علي ودولة التنظيمات العثمانية؛ إلا إذا لاحظنا إصراره على أن التجربة التاريخية الإسلامية حتى أيام العثمانيين كانت تجربة متقدمة حتى بمقاييس الدولة الفرنسية التي رآها، كما إذا لاحظنا إصراره أيضاً على القيم الأخلاقية والعملية الإيجابية التي يتضمنها التراث الديني الإسلامي. ولهذا فالراجح أنه كان يقيم مثل هذا التوازن بين المحافظة البالغة أحياناً في الشأن الديني، والتحرر البالغ أحياناً أيضاً في مجالات التقدم العلمي والتنظيمي. وهنا تعود إلى الظهور قضية التسويغ؛ بمعنى أنه كما التزم بالتقاليد الكتابية الإسلامية المتوارثة ليشير إلى إمكان استيعابها للتقدم العلمي والمعرفي والاجتماعي وأحياناً السياسي؛ التزم أيضاً بالتقاليد المحافظة في العقائد والكلام والفقه إظهاراً لإمكان أن تظلَّ مسلماً محافظاً، وأن تسعى في الوقت نفسه لاكتساب المعارف الحديثة، والتنظيمات الحديثة؛ وإلا فما معنى لجوئه إلى متون علم الكلام السنّي الأشعري المتأخرة، ولجوئه إلى كلام شيوخه وزملائه وفتاويهم في العقائد كما في الفقه؟!

* * *

إن علينا أن لا ننسى أن الطهطاوي كان رائداً في مجال معرفة التقدم الأوروبي، وفي مجال نقل رؤيته وتجربته لدولته ونُخبها الجديدة. و«رؤية العالم» لدى الرواد شديدة الاختلاط والجدلية على عدة مستويات. هناك

المستوى الشخصي الذي يجري فيه لدى الشخصيات القوية ـ مثل شخصية الطهطاوي ـ التركيز على الأولويات. والأولوية لدى الطهطاوي كانت اكتساب المعارف «العلمية» كما كان يسمّيها، ونقلها لمجاله الحضاري. أما الأجزاء الأخرى للصورة فإنها تحتفظ بوظائفها أو أن وظائفها التقليدية تتخذ أبعاداً جديدةً تتعلق بالتوازن أو الانتظام الشخصي فيجري التأكيد عليها من أجل التماسُك بالدرجة الأولى. وهناك مستوى العلاقة بالسلطة. ويبدو أنها كانت متّسقة مع أولوية الطهطاوي في نقل المعارف؛ ولهذا ما كانت هناك أزمة لديه من هذه الناحية معها حتى عندما ترجم الدستور الفرنسي. ثم هناك مستوى العلاقة بالمحيط والأساتذة والزملاء القدامى بالأزهر، والجُدُد بإدارات الدولة. وهؤلاء موقفه إزاءهم مزدوج؛ فمن جهة يريد أن يُثبت لهم أنه لم يتغير. ومن جهة ثانية يريد إقناعهم بفوائد المعارف الجديدة.

ويبقى بعد هذا كله أننا لا نعرف فعلاً هل كل الطهطاوي يعتبر أن العالم تغيّر، وأن هناك صورة جديدة تماماً له تبرُزُ للوجود؟ الذي يبدو من كتاباته وخاطراته أنه كان يعتبر المتغيرات كمية وليست نوعية، وأنه يمكن اللحاق بالأوروبيين بسهولة؛ إذ إننا تخلّفنا عنهم قليلاً فقط بمقاييس القوة والمعرفة والتنظيم والتقدم. ولنذكر نصاً شديد الدلالة أورده الطهطاوي في مطلع «التخليص» عن فقيه مالكي من ناحية أزوات على مقربة من تمبكتو اسمه مختار الكنتاوي. قال الطهطاوي عنه[1]: «... ألّف كتاباً سماه النُزْهة جمع فيه جملة علوم؛ فذكر بالمناسبة علم الهيئة، فتكلم على كروية الأرض وعلى سيرها، ووضح ذلك، فتلخَّص من كلامه أن الأرض كروية ولا يضر اعتقاد

---

(1) النص في التلخيص، مرجع سابق، م2، ص 53. ولنقرأ معاً هذا النصّ المُدهش في «مناهج الألباب...» م1، ص 534: «إنّ هذه العلوم الحكمية التي يظهر الآن أنها أجنبية، هي علومٌ إسلامية، نقلها الأجانب إلى لغاتهم من الكتب العربية. ولم تزل كتبها إلى الآن في خزائن ملوك الإسلام كالذخيرة. بل لا زال يتشبث بقراءتها ودراستها من أهل أوروبا حكماء الأزمنة الأخيرة...».

تحركها أو سكونها! ومات الشيخ سنة ألف ومائتين وعشرين من الهجرة النبوية 1805م». فالتقدم الأوروبي تقدم بالكم وليس بالكيف أو النوع؛ بدليل أن فقيهاً من بلاد كُنت من أطراف الصحراء وصل إلى الحقيقة التي توصّل إليها غاليليو: فلماذا لا تستطيع ثقافتنا العريقة، وأمتنا صاحبة الخيرية، استدراك ما فات، والاستعداد لما هو آت؟

فيا دارَها بالخَيف إن مزارَها قريبٌ ولكنْ دون ذلك أهوالُ



نحو تاريخ مقارن لمفهوم الإصلاح

محمد الحداد

منذ أكثر من قرن، احتل مفهوم «الإصلاح الديني» مساحة كبرى في الخطاب الإسلامي المعاصر. وكغيره من المفاهيم التي تُحيل إلى شيء لم يتحقق بعدُ ـ فإن استعماله ظل مضطرباً شعاراتياً، على عكس مقالاته باللغات الأوروبية (Die Reformation, La Réforme, The Reformation) التي اتخذت معاني دقيقة محدّدة.

لا شك أن كلمة «إصلاح» ومشتقاتها قد استعملت منذ القديم في الخطاب الإسلامي[1]، إلا أن استعمالها كان لغوياً بالأساس، ولم تصبح مفهوماً مركزياً إلا مع الحركة التي بعثها جمال الدين الأفغاني (1838 ـ 1897) ومحمد عبده (1849 ـ 1905). حتى أن كلمة «الإصلاح الديني» أصبحت تستعمل في الغالب للإشارة إلى هذه الحركة دون سابقاتها (الوهابية...) أو لاحقاتها («الأخوان المسلمون»...).

من هذا المنظور، يمكن الحديث عن انتقال دلالي في وضع الكلمة، إذ أنها انتقلت من حقل الإحالة اللغوية إلى ثقل الإحالة التاريخية (الإحالة إلى حدث معيّن). وإذا دقّقنا النظر في لحظة الانتقال هذه، وقد مثلها بصفة أولى جمال الدين الأفغاني، سنرى حتماً أن من خاصيات هذه اللحظة إقحام مرجعية جديدة على المرجعية القديمة.

أما المرجعية القديمة فهي ترتبط بفكرة النُّبوة باعتبارها تواصلاً في التاريخ

---

(1) أنظر مقال «إصلاح» في دائرة المعارف الإسلامية بقلم د. علي مراد.

البشري وإصلاحاً لما فسد من أوضاع البشر والدهر، كما ترتبط بفكرة الإمامة لدى الشيعة والولاية لدى الصوفية وإرسال رجل في كل مائة سنة يجدّد الدين لدى السنّة. وهذه المرجعية هي التي تذكر عادة عند الحديث عن «الإصلاح».

أما المرجعية الجديدة التي أقحمها الأفغاني ولم يسبقه إليها أحد فهي تقع خارج الفضاء الإسلامي. وهذا أمر لا بد من الانتباه إلى أهميته.

لقد أقحم الأفغاني مرجعية ثانية عندما دعا أتباعه إلى تأسيس حركة إسلامية تضطلع بما اضطلعت به الحركة البروتستانتية في التاريخ المسيحي[1]. وحتى يبرّر هذا التأثر بالآخر فإنه اتجه إلى أسلوب معروف في الخطاب الإسلامي المعاصر وهو ربط تجربة «الآخر» بماضي «الأنا». لذلك أشار الأفغاني في «رسالة الرد على الدهريين» إلى أن تلك الحركة المسيحية لم تكن إلا استمداداً من الماضي الإسلامي[2]، «مُوَصّلاً» بذلك هذا الاقتباس من التاريخ الغربي كما يقترحه.

---

(1) يقول الأفغاني: «لا بدّ من حركة دينية. إننا لو تأمّلنا في سبب انقلاب حالة عالم أوروبا من الهمجية إلى المدنية نراه لا يتعدّى الحركة الدينية التي قام لوثير وتمت على يده. فإن هذا الرجل الكبير لما رأى شعوب أوروبا زلّت وفقدت شهامتها من طول ما خضعت لرؤساء الدين ولتقاليد لا تمت بصلة إلى عقل أو يقين، قام بتلك الحركة الدينية، ودعا إليها أمم أوروبا بصبر وعناء وإلحاح زائدين. فأصلح بذلك أخلاقهم وقوّم اعوجاجهم وطهّر عقولهم ونبّههم إلى أنهم إنما ولدوا أحراراً فلماذا استعبدهم المستعبدون؟ ونشأ عن نشوء البروتستانتية في أوروبا مباراة ومسابقة بينها وبين عدوّتها الكاثوليكية فجعل كل فريق يراقب الفريق الآخر ويرصد أعماله ويحصي عليه حركاته وسكناته مخافة أن يسبقه إلى القوة والعزة والغلبة والارتقاء إلى معارج المدنية. فكان كل منهما يسعى ويجدّ ويبذل مبلغ طاقته في استجماع وسائل الرقي والتفوق على ندّه ومناظره. ومن هذه المنافسة بين الفريقين تولدت المدنية الحديثة التي نراها ونعجب بها».
نقله عبد القادر المغربي في: «جمال الدين الأفغاني، ذكريات وأحاديث»، مصر ـ دار المعارف، 1948، ص 95 ـ 96.

(2) يقول: «... وقد جلبت هذه العقيدة (= الإيمان بالرؤساء) على أهل هذا الدين (= المسيحية) شقاءً طويلا وألقت بهم في جهالة عمياء وذلة خرساء زمناً مديداً حتى ظهر فيهم مجدّدون نقضوا ذلك العقد، وخالفوا فيه ما اشتهر من نصوص الكتاب، وقلدوا =

ولكن من أين استمدّ الأفغاني معرفته بحركة الإصلاح المسيحية وما هي الصورة التي رسخت في ذهنه عنها؟ إن هذه المسألة تتطلب بحثاً مطوّلاً ليس هنا مجاله[1]. هناك روافد عديدة أولها بدون شك هو كتاب «تاريخ الحضارة في أوروبا» لفرنسوا غيزو، وقد نقله إلى العربية سنة 1877 الأديب حنين نعمت الله خوري بعنوان «التحفة الأدبية في تاريخ تمدّن الممالك الأوروباوية»[2]. لقد احتفل الأفغاني وعبده أيّما احتفال بهذه الترجمة كما يبدو ذلك في التقريظ المبالغ فيه المنشور على لسانهما في صحيفة «الأهرام» المصرية[3]. بل أنهما درّساه كما تدرّس كتب اللغة والدين في ذلك العصر.

= في ذلك الدين الإسلامي وسمّوا مذهبهم الإصلاح ونشروه في ممالك متعددة، فلم يلبث قومهم بعد ذلك أن تكشفت عنهم جهلات وحلت عن أعناقهم ربق ونهضوا من حضيض ذلة إلى ذروة رفعة، فنطقوا بعدما صمتوا، وعلموا بعدما جهلوا، وحكموا بعدما حُكموا، وسادوا بعدما سيدوا».

الأفغاني، رسالة الرد على الدهريين. ترجمة محمد عبده بمساعدة عارف ابن تراب الأفغاني، مصر، 1955، ص 82.

(1) تراجع أطروحتنا التي أعددناها تحت إشراف الأستاذ محمد أركون:
Essai de critique de la Raison Théologique. L'exemple de M. Abduh. (Université de la Sochonne, 1994), p. 474-480.

(2) الإسكندرية، مطبعة الأهرام، 1877، 463 ص. وهو منقول عن الترجمة الإنجيليزية لكتاب غيزو (النص الأصلي صدر سنة 1828). وقد استشهد الأفغاني بهذا الكتاب في رسالة الرد على الدهريين فكتب: «... فإن كان لا بدّ من الاستئناس لما نقول بقول أوروبي فهذا غيزو الفرنساوي صاحب تاريخ «سيفيليزاسيون» أي التمدن الأوروبي قال: إن من أشد الأسباب أثراً في سوق أوروبا إلى تمدنها ظهور طائفة في تلك البلاد قالت إن لنا حق في البحث عن أصول عقائدنا وطلب البرهان عليها ولو كان ديننا هو الدين المسيحي. وعارضها كثير من رؤساء الدين ومنعوها ما ادّعت من الحق محتجّين عليها بأن أبناء الدين على التقليد. **فلما أخذت تلك الطائفة قوتها وانتشرت أفكارها فصلت** عقول الأوروبيين من علة الغباوة والبلادة ثم تحركت في مداراتها الفكرية وتردّدت في المجالات العلمية وكدحت لاستحصال أسباب المدنية». الأفغاني، المرجع السابق، ص 83 ـ 84.

(3) «الأهرام»، عدد 41، السنة الأولى (1877). نقله رشيد رضا في الجزء الثاني من «تاريخ الأستاذ الإمام»، ص 23 ـ 24.

لقد كان غيزو (1787 ـ 1874) بروتستانتياً شديد الاعتزاز بانتمائه. وأهم ما يميّز كتابه المذكور هو الخلط بين لحظة الإصلاح البروتستانتي ولحظة الحداثة الأوروبية[1]: «لم يكن الإصلاح حدثاً عارضاً في التاريخ، أو نتيجة حظّ حسن أصاب أحد الأشخاص، أو مجرد معادلة للتطوير الديني، أو ثمرة نظرية حالمة حول الإنسانية والحقيقة. كلا. لقد كان للإصلاح سبب هو أقوى من كل هذه الأسباب وهو يعمّها كلها. لقد كان الإصلاح خطوة كبرى نحو حرية العقل البشري، حاجة جديدة لإعْقَال الفكر وللحكم بحرية على الأحداث والأفكار اعتماداً على طاقات الإنسان وحده، بعد أن كانت أوروبا تستمدّ كل ذلك من سلطة قاهرة (يقصد: الكنيسة) أو هي تُجبر على ذلك»[2].

إن هذه الرؤية التي تربط ربطاً وثيقاً الإصلاح الديني بالحداثة صادفت هوى لدى الأفغاني وعبده لأنها تدعّم المبادئ التالية:

أولاً ـ إن عملية التحديث لا يمكن أن تقع بالتغافل عن الخطاب الديني، بل لا بد من تحديث هذا الخطاب حتى تتأسّس الحداثة.

ثانياً ـ إن ما يطلب تحقيقه داخل الفضاء الديني هو التخلص من سلطة الكنيسة. وبما أن الإسلام لم يقم على نظام كنَسي فإن هذا المطلب يمثّل أيضاً عودة إلى أصول الإسلام الأولى.

ثالثاً ـ إن تحديث نظام الحكم والإدارة ليس كافياً ما لم يصحبه تحديث في الأفكار والقيم. وبما أن هذه كانت مستندة إلى الدين فلا بدّ أولاً من إصلاح ديني.

ينبغي الانتباه جيداً إلى الأمر التالي: ليس كتاب غيزو هو الذي أقحم هذه الأفكار في حركة الإصلاح الإسلامية، لكن بالنظر إلى ظروف ذلك العصر، مثّل الكتاب دعامة كبرى لأفكار قديمة، لأنه سمح للأفغاني وعبده بالدفاع عنها هذه المرة، ليس فقط من داخل المرجعية الإسلامية، ولكن أيضاً

(1) نحو مقاربة أكثر موضوعية حول هذه العلاقة يراجع مثلاً:
H.R. Trevor-Roper, De la Réfocure aux Lumières. trad. de l'anglais. Paris, Gallimard, 1972, 294 p.

(2) Fr. Guizot, Histoire de la civilisation en Europe, Paris, Hachette, 1985, p. 102.

من داخل المرجعية الأوروبية. لقد قدّم غيزو تاريخاً للحضارة الأوروبية يناسب تماماً ما كان المسلمون يودّون رؤيته في هذه الحضارة، لذلك لم يهتمّوا بدقة هذه القراءة بقدر اغتباطهم بها لأنها تنسجم مع رؤية معينة لتفسير التاريخ وتحديد عوامل تطوّره.

إذا دقّقنا في الأفكار الثلاث المعروضة نجد أن لكل منها طاقة إلغائية تدعّم موقع المستدلّ بها. فالأولى تلغي خطاب العلمانيين الذين يدعون إلى الحداثة باسم العلم، وكانت حركة الإصلاح الإسلامي قد اصطدمت بهم في مصر (شبلي شميّل مثلاً) وفي الهند (أنظر «رسالة الرد على الدهريين») وغيرهما. وقد مثّل الاستدلال بالتاريخ الأوروبي مكسباً لها لأنه ردّ على هؤلاء من داخل منظومتهم المرجعية.

والثانية تلغي الخطاب الإسلامي التقليدي الذي تمثّله المؤسسات الدينية القائمة، إذ أصبحت تضطلع بنفس دور الكنيسة في الغرب، أي احتكار تمثيل الدين باتجاه محافظ. إن حركة الإصلاح الإسلامي نشأت خارج هذه المؤسسات أو في صراع معها، وكانت بحاجة إلى تدعيم موقعها بأن تحوّل المشروعية من الماضي إلى المستقبل. فإذا كانت مشروعية المؤسسات الدينية التقليدية تتجسّد في عراقتها التاريخية فإن مشروعية الحركة الإصلاحية الناشئة تتجسّد في إمكانية أن تقود المسلمين إلى مستقبل تاريخي أفضل وتوفّر لهم ما توفّر في التاريخ الأوروبي الحديث من أسباب القوة والازدهار.

والثالثة تلغي فكرة التحديث عبر الدولة، كما مثّلتها تجربة محمد علي في مصر، وهي تجربة لم تقنع أبداً الأفغاني وعبده. لقد كانت تلك التجربة تقدّم نفسها على أنها محاكاة لأوروبا وبالتالي على أنها اقتحام لفضاء الحداثة. فكان ينبغي لحركة الإصلاح الإسلامي أن تجد من داخل التاريخ الأوروبي نفسه ما يثبت بطلان تلك المحاكاة. إن ترجمة كتاب غيزو كانت بمثابة الرد على ترجمة مذكرات نابليون بونابرت بأمر من محمد علي[1].

---

(1) هي التي سجلها رفيق بونابرت الدوق روفيقو (Duc de Rovigo) وقد ترجمت في مصر سنة 1934.

نحو تاريخ مقارن

إن هذه الإشارات التي استعرضناها بعجالة تؤكّد وجود ما أسميناه بالانتقال الدلالي لوضع الكلمة، وهو يتجسّد كما رأينا على مستويين: أولاً، الانتقال من الإحالة اللغوية إلى الإحالة التاريخية (إحالة إلى حركة معينة برزت في أوروبا، ثم إلى حركة برزت في المشرق تريد الاقتداء بها وتحقيق ما حقّقته). ثانياً، الانتقال من المرجعية الواحدة (المرجعية التراثية) إلى الازدواج المرجعي (التراث + التاريخ الأوروبي).

إن هذا الانتقال سيغمط فيما بعد وسيقع ضحية التجاهل والنسيان. فالذين أرّخوا لحركة الإصلاح الإسلامي لم ينتبهوا إلى أهمية هذا الانتقال لأن اتجاههم التاريخي كان تقليدياً محافظاً[1]. وكان أولهم محمد رشيد رضا صاحب الكتاب الضخم «تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده»[2] الذي أراد تقديم تاريخ لحركة الإصلاح كلها. إنه لم يكتف بأن يُؤطِّر تاريخ عبده في إطار تاريخ هذه الحركة (مع إقحام نفسه فيها وإلغاء أدوار أخرى أو تقزيمها)، بل إنه عمد أيضاً إلى تأطير تاريخ هذه الحركة في إطار رؤية دينية للتاريخ أو تاريخ تيولوجي. فهو يجعل الأفغاني وعبده حلقة في سلسلة طويلة تجسّد الحديث المنسوب إلى النبي والقائل «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدّد لها أمر دينها»[3]. ومهما يكن من أمر هذا الحديث فإن المؤكد أن الأفغاني وعبده لم يستشهدا به ولم يعراه أهمية كبرى، بل ربما لم

---

(1) تابعنا هذه الظاهرة بدقة فيما يتصل بمحمد عبده وذلك في مقال يصدر قريباً في مجلة Arabica تحت عنوان:
Abduh et ses lectures pour une histoire critique des «Lectures» du Abduh.

(2) رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده:
ج 1 ـ السيرة (ط 6، المنار، 1350/ 1931، 1134 ص).
ج 2 ـ المنشآت (ط 2، المنار، 1344/ 1925، 651 ص).
ج 3 ـ التأبين والمراثي (ط 1، المنار، 1324/ 1905، 428 ص).

(3) حول أسانيد هذا الحديث وتأويلاته، أنظر: أمين الخولي، المجددون في الإسلام. القاهرة، دار المعرفة، 1384/ 1956، 164 ص.

يعرفاه البتة. بالمقابل فإن الإحالة على الإصلاح المسيحي واضحة في كتاباتهما[1].

ليس مرادنا هنا إنكار المرجعية الإسلامية لدى الأفغاني وعبده، فهذا أمر مسلّم به، ولكن مرادنا تأكيد وجود مرجعية ثانية هي تلك التي أشرنا إليها سابقاً، والتي لا يليق بالمؤرخ التغافل عنها. وإذا كان لرشيد رضا عذره لأنه لم يكن مؤرخاً بقدر ما كان رجل إصلاح، فإنه من واجب المؤرخين المعاصرين عدم الاكتفاء بنقل ما تضمنه كتابه بل التعامل مع مادته تعاملاً نقدياً[2].

لكن غايتنا في هذا المقال ليست الاكتفاء بهذه المعاينة ولكن الاقتداء بما كان قام به الأفغاني وعبده منذ أكثر من قرن: لقد وظّفا مفهوماً قديماً بحسب حاجيات جديدة ولم يريا حرجاً في الانتقال من مرجعية تراثية بحتة إلى ازدواج مرجعي يوافق بين «الأنا» و«الآخر». نريد بدورنا أن ننتزع مفهوم «الإصلاح» من الإطار الضيّق الذي ساد حتى الآن، ليس بغاية توظيفه في السياسة والإصلاح ـ كما فعل الأفغاني وعبده ـ ولكن بغاية استعماله في مجال علم التاريخ المقارن.

ولكن كيف ذلك؟

إن المنهج المقارن لا يقوم على فكرة أن «التاريخ يعيد نفسه» وأن المجتمعات تمرّ خطيّاً بنفس المراحل. لكنه لا يعترف أيضاً بوجود مجتمع يكون تاريخه مخالفاً تماماً لكل التواريخ البشرية بحيث لا يقبل بتاتاً المقارنة.

يمكن اختصار الوضع الحالي بالصورة التالية: يستعمل أغلب المسلمين مصطلح «الإصلاح الديني» إما بمعنى لغوي للإشارة إلى الحركات التجديدية

---

(1) إضافة إلى ما ذكرناه منسوباً إلى الأفغاني، أنظر، فيما يتعلق بمحمد عبده، كتابه «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية».

(2) لفتح آفاق النقاش نشير إلى أن الحديث يستعمل كلمة «يجدّد» وليس «يصلح». أليس هذا دليلاً على أن عبارة «الإصلاح الديني» لم تقتبس من نص الحديث وإنما اعتمد الحديث لغاية تأصيل فكرة الإصلاح والاستدلال به عليها؟

في الإسلام، قديمها وحديثها، وإما بمعنى تاريخي محدّد للإشارة إلى الحركة التي أسّسها جمال الدين الأفغاني.

أما في التواريخ الأوروبية فإن مرادفات كلمة «إصلاح» تكتب بحرف بداية كبير (Majuscle) لأنها تعني حدثاً تاريخياً معيّناً هو تلك الحركة التي قادها لوثر (1483 ـ 1546) وزونغلي (1484 ـ 1531) وكلفن (1506 ـ 1564) وأنتجت الانقلابات السياسية والعسكرية والفكرية المعروفة.

وفي حين لا يهتمّ المسلمون بتاتاً بإجراء مقارنة بين الحركتين، كذلك لا يخطر على بال الأوروبيين القيام بمثل هذه المحاولة. غاية ما نجده لدى هذا الطرف أو ذاك إشارات مبهمة وسطحية إلى تجربة الآخر.

سبق أن أكدنا أن المقصود ليس الخلط بين تجربتين متباعدتين في التاريخ والظروف المحيطة. لكننا نعتقد أن هناك حدوساً أصلية مشتركة، لأنها ـ أي الحدوس ـ تقوم على افتراض مشترك بين كل المجتمعات الكتابية، وهو الإيمان بقدرة الكتب المقدسة على التكيّف مع كل الأوضاع الجديدة وعلى توجيه معنى القداسة نحو الخير والتطوّر.

تعميم المفهوم

هناك إذن سؤال منهجي مطروح: هل يمكن تعميم كلمة «الإصلاح» لتمثل تجارب دينية خاضتها مجتمعات مختلفة، مع البحث بعد ذلك عن خاصيّات كل تجربة، أم ينبغي المحافظة على «نقاوة» المصطلح، فنفرق بين الإصلاح المسيحي الذي أفرز حركة معروفة ومحدّدة هي البروتستانتية، وحركة الأفغاني وعبده التي لم تتحوّل إلى تيّار ديني واضح المعالم، وبالتالي لم تحقّق إصلاحاً كذلك التي تحقّق في الغرب؟

إن اختيارنا هو تعميم مصطلح «الإصلاح»، مع إدراكنا الفروق الجوهرية بين الحركة التي قادها لوثر وكلفن في القرن السادس عشر في أوروبا وتلك التي قادها الأفغاني وعبده في المشرق الإسلامي في القرن التاسع عشر. نعم أن هناك فروقاً شاسعة، لكننا نعتقد أن الحركتين اشتركتا في النوايا وإن اختلفتا في المسار والنتائج، إضافة إلى وجودهما في وضعين تاريخيين متناقضين.

صحيح أن الإصلاح الديني المسيحي كان خطوة هامة نحو الحداثة وتجاوز الفكر القروسطي. لكن الصحيح أيضاً أن الرسائل والكتابات المتحمّسة التي انبعثت من خلالها حركة الإصلاح المسيحي لم تكن تعبّر عن تجديدات فلسفية متجانسة ولم تكن تعادل، على مستوى الدقة والعمق، الخلاصات التيولوجية الكبرى التي أفرزتها القرون الوسطى. لقد أفرزت فقط نصوصاً مبسّطة و«شعبية» تتجه إلى جمهور المؤمنين وتخاطبه بلغته وحسب حدود إدراكه. وبالرغم من هذا ـ بل بسبب هذا ـ كان لها أثر كبير، لما حقّقته من انتشار ترجع بعض أسبابه إلى النشاط المنقطع النظير الذي بذله روّاد الإصلاح لمحاربة كنيسة منهكة، وترجع بعض أسبابه الأخرى إلى الوضع الاجتماعي وإلى ظهور الطباعة، إلخ.

ويبدو لنا أن طبيعة هذه النصوص هي إحدى العوامل المشتركة مع حركة الإصلاح الإسلامية. ففي الحالتين، لم يتجه أصحاب النصوص الإصلاحية إلى إنشاء خطاب دقيق ومتعمّق ـ أي خطاب عالم (discours savant) ـ ولكن فقط إلى نشر أفكار بسيطة وشديدة التأثير.

إن المقارنة بين النصوص التي تركها لوثر وتلك التي تركها محمد عبده مثلاً تبيّن الاشتراك في الكثير من هذه الحدوس ـ الأفكار البسيطة، بشرط إيجاد المقابل بين التجربتين.

مثال ذلك أن التخلّص من سلطة المجامع الدينية في التجربة المسيحية تجد لها مقابلاً في الإسلام المعاصر في محاولة التخلّص من الشروح والتفاسير والحواشي. والمقاصد المشتركة بين التجربتين هي التخلص من الوسائط والعمل على إرساء علاقة مباشرة بالنصوص المؤسسة (طبعاً لم يكن الأمر باليسر الذي تخيّله هؤلاء، لكن اهتمامنا يقتصر هنا على النوايا دون النتائج).

لأجل تحقيق هذه العلاقة المباشرة دعا عبده إلى التخلّص من الترسانة التيولوجية المدرسية الموروثة عن القرون الوسطى والتي جعلت «العلماء» يحتكرون الحديث باسم الإسلام لأن المؤمنين العاديين لا قدرة لهم على فكّ رموز تلك الشروح والحواشي المعقّدة. وإذا لم تكن في الإسلام كنائس، فإن

المؤسسات التعليمية التقليدية كانت تراقب المعرفة الدينية وتحتكرها، فهي بذلك تقوم موضوعياً بنفس الدور الذي تقوم به الكنائس في المسيحية.

كذلك كان لوثر يقول: «أنا أعتقد ببساطة أن إصلاح الكنيسة يظل مستحيلاً ما لم تُنتزع من جذورها تلك القوانين الكنسية والفتاوى البابوية والتيولوجيا المدرسية والفلسفة والمنطق كما تمارس حالياً، وما لم تقحم نوعاً آخر من الدراسات. إن هذه الفكرة ما انفكت تلحّ عليّ حتى أني أدعو الرب كل يوم أن تتحقق سريعاً وأن نعود إلى الاكتفاء بدراسة الكتاب المقدس والآباء القدسيين»[1].

عبده كان أيضاً مستاءً للخلط بين دراسة الدين ودراسة الفلسفة، بين دراسة اللغة ودراسة المنطق، حسب الوضع السائد في الأزهر في عهده. وكما حاول لوثر أن يقدّم مشاريع لإصلاح التعليم في مدارس عصره[2]، كذلك أفنى عبده جزءًا من حياته في إصلاح الأزهر. بل إن لوثر وعبده تعرّضا إلى الإحباط منذ فترة الشباب وكادا يغادران التعليم الديني لما اصطدما به من عقم وجمود. لقد اتفقا حول إدانة الفكر المدرسي وتطلّعا إلى تديّن حي نشيط، إلى تيولوجيا تكون بمثابة «النخاع الذي يسري في العظام»، حسب عبارة لوثر.

وكما تحدّى عبده الأزهريين أن يقيموا دليلاً واحداً على التوحيد لا يمكن الاعتراض عليه، كذلك كان لوثر يقول: «أكاد أقسم أن ليس هناك عالم واحد في القرون الوسطى قد فهم فصلاً من الإنجيل أو العهد القديم... بل أيضاً من فلسفة أرسطو»[3]. إن قولاً كهذا جدير بأن يقارن بالانتقادات اللاذعة التي وجّهها الأفغاني وعبده إلى الكلاميين القدامى (أنظر مثلاً «الشرح على حاشية الدواني للعقائد العضدية»). والواقع أن مثل هذه المواقف تعكس اعتقاداً مشتركاً هو أن النصوص المقدسة هي وحدها مصدر المعرفة الدينية وأن لا حاجة إلى غيرها. إنها مواقف لا تعبّر عن رفضٍ للمعارف الأخرى بقدر ما

---

(1) Yves Congar, Martin Luther: so foi et so hiforme. Paris, Cerf, p. 39.

(2) منها ما احتوته رسالته الشهيرة «نداء إلى النبلاء» (Appel à la Noblesse).

(3) كونغار، المرجع السابق، ص 20.

تدعو إلى نوع من تقسيم المهام. يقول لوثر: «إذا طلبت مني أن أذكر لك أي أجزاء المنطق تفيد علوم الدين، سأجيبك: لا شيء. لأن المسيح لا يحتاج إلى ما اخترعه البشر. إن علوم الدنيا هي حماقات من منظور الربّ. والروح التي تريد أن ترى المسيح ينبغي أن تتخلّص من آثار الفلسفة». إن هذه الفكرة يمكن أن تكون صالحة تماماً لعبده بشرط أن نعوض كلمة «المسيح» بـ «الله». فبين لوثر وعبده توجد رغبة مشتركة في أن لا يكون الإله موضوعاً للاستدلالات والعلوم ولكن مصدراً للمعرفة وطاقة توجّه أفكار المؤمن وأعماله. لذلك كان من الضروري في نظرهما أن تسترجع النصوص المقدسة قدرتها في التأثير الانفعالي. هكذا صرح لوثر: «إننا لا نريد إبطال أناجيلكم ولكن تنقيتها وصقلها كما تصقل مرآة متسخة متهرئة»[1]. فكأن صدى صرخته ينتقل إلى عبده عندما يكتب: «القرآن سرّ نجاح المسلمين (...) وما لم تقرع صيحته أعماق قلوبهم وتزلزل هزته رواسي طباعهم فالأمل مقطوع من هبوبهم من نومهم. ولا بدّ أن يؤخذ القرآن من أقرب وجوهه (...) ليستجاب إلى دعوته كما استجاب لها رعاة الغنم وساقت الإبل ممن أنزل القرآن بلغتهم»[2].

إن تقديم الانفعال على التفكير العام هو قطعاً أكثر المبادئ أهمية واشتراكاً بين الإصلاح البروتستانتي والإصلاح الإسلامي. في الحالتين، لا يتّجه النظر الديني إلى تشييد نظام تيولوجي بقدر ما يعمل على تقديم مبادئ مبسطة للإيمان، في أسلوب حيّ، وبلغة موجّهة إلى الجماهير.

أما الفارق بين التجربتين فيتعلّق في رأينا بمصير الخطاب وليس بمقاصده. فالتجربة البروتستانتية تطوّرت في مناخ ملائم، إذ كانت أوروبا تتّجه إلى تحقيق الحريات في ميادين متعددة. أما التجربة التي اقترحها الأفغاني وواصلها عبده فقد ظلت معزولة وتهمّش خطابها لأسباب تاريخية

(1) المرجع السابق، ص 64.
(2) لائحة إصلاح التعليم العثماني، الأعمال الكاملة لمحمد عبده. تحقيق د. محمد عمارة، ج 3 (بيروت، 1980)، ص 81.

تتطلب الدرس والتحقيق.

وكان المؤرخ الفرنسي الكبير بيار شاني قد دعا قبلنا إلى توسيع مفهوم «الإصلاح» ليشمل الإصلاح الكاثوليكي، بل ليشير إلى ظاهرة أثبت في كتاب له مشهور[1] أنها تجد أصولها في فترة متقدّمة جداً عن القرن السادس عشر. ولقد اعتمد في كتابه مفهوم «الأجل الطويل»[2] وانطلق من رؤية شاملة للتاريخ بصفة عامة والتاريخ الديني بصفة خاصة. وأسهمت هذه الدراسة في إثراء التيار التاريخي الجديد الذي كان شاني أحد أهم أعلامه[3].

إنه من المشروع إذن أن نقحم بدورنا التجربة الإسلامية لنخضعها لتساؤلات العلوم الاجتماعية والتاريخية المعاصرة ولنجعلها أنموذجاً جديداً يمكن التفكير من خلاله حول العلاقة بين «الإصلاح» و«الأزمة الدينية»، حسب الإشكالية التي طرحها شاني في كتابه المشار إليه.

مقاربة ثلاثية

لا يذهبنّ الظن بالقارئ إلى أن تطبيق المنهج التاريخي المقارن يعني التقريب الاعتباطي بين أقوال تلفّظ بها الأفغاني وعبده وأُخرى تلفّظ بها لوثر وكلفن. إن مقارنات من هذا النوع ليست مفيدة ثم خاصة هي ليست تاريخية إذا ما تمّ الاكتفاء بها. إنما كانت غايتنا إثبات وجود مقاصد وحدوس مشتركة ليقتنع معنا القارئ بضرورة فتح حقل جديد في البحث يتجاوز الانغلاق الحضاري.

(1) Pierre Chaunu, Les temps des Réformes:
I - La crise de la chrétienté: 1250-1550.
II - La Réfocune protextante. Paris, Complexe, 1er ed.: 1975, 2ème ed.: 1984, 290-590 p.

(2) حول مفهوم «الأجل الطويل» (أو «البعيد») أنظر:
Michel Vovelle, L'histoire et la longue ducée in la Nouvelle Histoire. Paris, Complexe, 1988, pp. 77-108.

(3) مدرسة التاريخ الجديد، المشهورة أيضاً بمدرسة الحوليات، تعتبر من أكبر المدارس التاريخية في النصف الثاني من هذا القرن وقد أسّسها في باريس لوسيان فيبر ومارك بلوك.

إن التاريخ الذي نريده ليس تاريخ الأفكار المجرّدة لكنه بحث في الأنظمة الثقافية والاجتماعية التي تفسّر وجود هذه الأفكار. وقد حاولنا آنفاً تحديد ما نقصده بالمقارنة، فلنحاول الآن تحديد ما نريده بالتاريخ.

لقد دعت التيارات التاريخية الحديثة إلى توسيع «ميدان التاريخ»[1] ليشمل كل مكتسبات العلوم الإنسانية، اعتباراً أن الأحداث والأفكار هي دائماً ظواهر معقّدة تُعقّد الكائن الإنساني والمجتمعات التي ينتمي إليها. وإذا ما اقتنعنا أن «الإصلاح» هو ظاهرة مشتركة بين المجتمعات الكتابية ومفهوم قابل للتعميم، فإن دراسته من موقع التاريخ المقارن يمكن أن تستفيد من ثلاث مقاربات في العلوم الإنسانية: هرمنيطيقية وسوسيولوجية وأنثروبولوجيّة. إن هذه المقاربات الثلاث تمثّل زوايا مختلفة لفهم ظاهرة تاريخية معينة.

أ ـ مقاربة هرمنطيقية

لقد أشرنا إلى حدود هذه المقاربة من خلال ما قدمناه من حديث. وذلك أننا نبّهنا إلى الفارق في خطاب معين بين المقاصد والمصير. باختصار، يمكن أن ننطلق من المعاينة التالية: إن الفيلولوجيا التقليدية قد اعتبرت دائماً أن استخراج معنى نص معيّن يعني الالتصاق أكثر ما يمكن بمقاصد كاتبه. ههنا شرط الوفاء للنص في التصوّر التقليدي. لكن معطيات عديدة تخلخل اليوم هذا التصوّر. من ذلك أنه لم يعد يمكن النظر إلى «الكاتب» على أنه وحدة موضوعية مستقلة بذاتها، إنه يعكس رؤية مبعثية للعالم (ماركس، غولدمان)، توجّهه دواعي لاشعورية (فرويد، لاكان)، تقيّده حدود اللغة التي يستعملها (التيارات اللسانية الحديثة) والتصورات الأخلاقية التي يستنبطها (نيتشه)، إلخ. ينبغي إذن دراسة خطاب معيّن حسب آليات ترتبط بوضع ثقافي كامل أكثر من ارتباطها بذاتية الشخصية الكاتبة، خاصة إذا كان الخطاب المقصود من النوع «السياسي»، أي الذي يتجه إلى المجموعة وينبغي توجيه ممارساتها في اتجاه معين.

---

(1) عبارة أصبحت مشهورة منذ أن جعلها المؤرخ لادوري عنواناً لأحد كتبه. أنظر:
Emmanuel le Roy Ladurie, le territoire de l'historien. Gallimard, 2t, 1973-1978.

ومن ذلك أن خطاباً معيناً إذا أصبح مكتوباً فإنه يغادر عالمه الأصلي، عالم الممارسة، ليصبح جزءًا من عالم ثان هو عالم النص. وهذا الانتقال يشوّش «الرابط المرجعي (le rapport réfécentiel)». لقد بيّن بول ريكور كيف أن «الكتابة تجعل النص مستقلاً عن مقصد صاحبه. فمعنى النص (المكتوب) لا تتطابق تماماً مع ما أراد الكاتب قوله. إن المعنى المنطوق، أي المعنى النصّي، والمعنى الذهني، أي المعنى البسيكولوجي، يتوجّهان نحو مصيرين مختلفين»[1].

مصير النص هو تاريخه الحقيقي ومعناه الموضوعي - إذا جاز الحديث عن موضوعية في هذا الإطار -. لذلك لا يمكن الاكتفاء بالفيلولوجيا التقليدية إذا أردنا أن نقوم بدراسة مقارنة لخطابين ينتميان إلى عالمين مختلفين، مثل الخطاب الإصلاحي الإسلامي والخطاب الإصلاحي المسيحي. بل من الضروري دراسة ظروف إنتاج هذا الخطاب ثم ذاك، والمقارنة بين الآليات والبنى وليس بين أقوال مجرّدة عن ظروف إنتاجها. بذلك ينفتح مجال مقاربة ثانية تكون هذه المرة ذات اتجاه سوسيولوجي.

ب - مقاربة سوسيولوجية

لطالما ارتبط اسم ماكس فيبر بكتابه الشهير «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية». فقد فتح هذا الكتاب جدلاً طويلاً عريضاً حول الإصلاح المسيحي وكان فرصة لتطوير المناهج والمفاهيم السوسيولوجية.

والغريب أن الدارسين المسلمين لم يهتموا إلا نادراً بالاستفادة من هذا الجدل العلمي واختبار المناهج والمفاهيم الجديدة على التجربة الإسلامية. نظراً لضيق المجال، سنكتفي هنا بالإشارة إلى إحدى الدراسات التي نعتقد أنها تفيد الباحثين في المجال الإسلامي، وهي دراسة أرنست ترولتش بعنوان «البروتستانتية والحداثة»[2].

(1) Paul Ricoeur, Du texte à l'action. Essai d'herménentique II. Paris, Seuil, 1986, p. 111.

(2) Ernst Troeltsch, Protestantisure et inderuité trad. de l'allemend. Paris, Gallimard, 1991.

إن هذه الدراسة تواصل تحاليل فيبر مع إقحام تعديلات ذات أهمية بالغة في رأينا. إننا نعتقد أن ترولتش كان الأكثر اهتماماً ببيان الطابع المعقّد للدور التحديثي الذي اضطلعت به الحركة البروتستانتية في الفكر الأوروبي. يمكن القول، بعد استعارة أحد مفاهيم مدرسة «التاريخ الجديد»، أن ترولتش درس هذا الدور على «الأمد الطويل». لذلك فإن منهجه يمكن أن يكون مفيداً في مجال دراسة الإصلاح الإسلامي.

إننا نطمح إلى تجاوز الجدل العقيم حول حداثة الخطاب الإصلاحي أو محافظته وتجاوز دراسة الأشخاص للارتقاء إلى تحليل الخطاب من الداخل واستخراج ما يسمّيه مؤرخو العقليات بـ «مقاومات التغيير» أو ما أسماه ترولتش بـ «العلاقة التضمينية غير المقصودة» بين فكر معيّن والمصير الثقافي للحضارة التي ينتمي إليها.

لقد بيّن ترولتش قدرة خطاب معيّن على تجاوز مقاصده الأصلية، يقول: «ليس هناك خيط مباشر يقودنا من الثقافة الكنسية للبروتستانتية إلى الثقافة الحديثة المتحرّرة من كل سلطة كنسية. إن الدور المعروف الذي اضطلعت به البروتستانتية هو في أكثر وجوهه دور غير مباشر، بل هو دور غير مقصود. إن العناصر المشتركة بين البروتستانتية والثقافة الحديثة تتوارى في أعماق البروتستانتية ولا تتجلى بسرعة أمام الوعي»[1].

إن الثقافة الحديثة لا ترفض الخضوع إلى سلطة ما لكنها ترغب أن لا تفرض هذه السلطة من الخارج. من هذا المنظور فإن البروتستانتية قد فتحت الطريق للثقافة الحديثة بما أنها قد أسهمت في غرس «فردانية دينية» (individualisme religieux) امتدت بعد ذلك إلى مختلف مجالات الحياة. لكن هذا الدور لم يكن مقصوداً بل ربما كان مذموماً بالمقارنة مع المقاصد الأصلية. وفعلاً فإن العالم الحديث قد نشأ مستقلاً عن البروتستانتية، بل نشأ بالرغم عنها، إلا أن البروتستانتية قد أعانت على ولادته بفضل «خوصصة الدين» (privatisation de la religion). هذه إذن المفارقة: إن خطاباً كان

(1) المرجع السابق، ص 45.

يطمح إلى تجديد المثل الثقافية المنهكة لدى الكنيسة وإلى تثبيتها قد أسهم دون قصد في تشييد مثل جديدة.

إن تحاليل ترولتش تفتح الطريق لتساؤلات جديدة يمكن أن توجّه أيضاً إلى الخطاب الإصلاحي الإسلامي. من ذلك مثلاً أن رفض التقليد والدعوة إلى الاجتهاد يمكن أن يعبّر عن اتجاه إلى «الفردانية الدينية». لكن لا يمكن مناقشة هذه المسألة إلا إذا قبلنا أولاً بانتزاعها من إطارها التقليدي/القديم وتجاوزنا الإشكالات المطروحة بالطريقة التي يقدمها الخطاب والمقاصد التي أرادها، أي إذا وضعنا المصير في المقام الأول، باعتبار أن مصير الخطاب هو الذي يحدّد دلالته الحقيقية. آنذاك يمكن أن نجد وظائف جديدة لمفهوم «الاجتهاد» القديم، ويمكن أن نقارن هذه الوظائف بأخرى أفرزتها البروتستانتية، وبذلك ينفذ بنا المنهج المقارن إلى أعماق الخطاب.

كذلك يمكن أن نبحث في بنية الخطاب الإصلاحي الإسلامي عن العنصر الذي يقابل سلطة الكنيسة في المسيحية. إذ لا يكفي بأن نعاين غياب النظام الكنسي في الإسلام، لأن الكنيسة هي شكل خارجي لممارسة السلطة المعرفية والدينية. المهم هو تحديد بنية هذه السلطة، كيفما كان الشكل الخارجي الذي يمثّلها، اعتباراً إلى أن الإصلاح لا يمكن أن يتأسّس إلا بشرطين: تداعي بنية السلطة التقليدية والاتجاه نحو إحياء قيم قديمة عبر بنية جديدة للسلطة. ما هي إذن مواطن الاتفاق والاختلاف بين التجربتين الإسلامية والمسيحية؟

ج ـ مقاربة أنثروبولوجية

إن توسيع مفهوم «الإصلاح» يمكّن من استغلال الأنموذج الإسلامي في دراسته التشكّلات دائمة التجدّد لـ «المقدّس والمدنّس». وفي هذا الإطار، تقدّم دراسات مارسيا إلياد أدوات منهجية من نافلة القول تأكيد أهميّتها لتطوير الدراسات الإسلامية.

إن «الإصلاح» هو وجه من وجوه «أسطورة العودة الأبدية»[1]. ونحن لا

(1) عنوان إحدى دراسات مارسيا إلياد: Le Mythe de l'eternel retour (Paris, 1969).

نقصد بقولنا هذا تصنيف الخطاب الإصلاحي في ميدان الأسطورة، لكننا نؤكد أنه كان يتّجه نحو «عقلنة» إجراءات لا ترتبط بمعطيات خام ولكنها أفعال تمثّل «استعادة لإجراء أوّلي وتشبّهاً بنموذج أسطوري». إنه لا يقبل ما يقبله من العالم الحديث إلا من خلال أونطولوجيا تستعيد التصوّر الأسطوري وتبحث عن حقيقة متعالية. مثال ذلك أن اقتباس أدوات الحداثة المادية لم يكن يمثل في هذا الخطاب إجراء ينتمي إلى خارج دائرة «المقدّس»، على العكس، هو واجب مقدّس لأنه يحقّق الوعد الإلهي بأن تكون الغلبة دائماً لأصحاب الدين الصحيح على حساب أصحاب الديانات الباطلة. لذلك نلاحظ أن أدوات الحداثة المادية تكاد تنحصر - في ظل هذا الخطاب - في الاختراعات الحربية. بالمقابل، فإن الأدوات التي تستعمل لتطوير الحياة اليومية للإنسان وتحقيق نسبة من الرفاهة هي في الغالب مذكورة بنوع من الازدراء.

إن مفهوم «الإصلاح» هو جدير بأن يكون مثالاً للتكرّر الأسطوري، بالمعنى الذي طرحه إلياد. إن «الإصلاح» ليس حدثاً يضاف إلى الدين أو إلى تاريخ الدين، بل هو ليس حدثاً تماماً. لأن الحدث فيه معنى الحدوث والجدّة. والحال أن «الإصلاح» هو عودة إلى الزمن الأسطوري للنشأة، هو إجراء يكرّر آخر، هو فعل أنموذجي من حق كل جيل إعادته واستعادته.

هكذا فإن «الإصلاح» هو حدث متعالٍ عن الزمنية في أذهان دعاته لأنه متعلّق بتاريخ دوري يتطوّر من النشأة إلى النمو إلى البِلى لكنه لا ينتهي أو يتوقّف أبداً. إنه تاريخ متجدّد النشأة بفضل «عودة أبدية تعكس أونطولوجيا لم يلوّثها الزمن ولا المصير»[1].

هذه بعض الأفكار نطرحها في سبيل تاريخ مقارن لمفهوم «الإصلاح». عسى أن تتجاوز الأبحاث التقليدية نحو استكشاف طرائق جديدة للتعامل مع تراثنا وتراث الحضارات المجاورة لنا.

(1) المرجع السابق، ص 108.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الصّريح والمُضمَر في خطاب السّلفية بالمغرب:

علاّل الفاسي بين منطِق الأصول، ومنطق السياسة

عبد المجيد الصغيّر

1 - من بين المفاتيح المساعدة على إدراك بنية الحركات الإصلاحية العربية والإسلامية الحديثة والتي تمهدنا خاصة إلى فهم الخطاب السلفي في مشرق ومغرب العالم الإسلامي، ضرورة الانتباه إلى بعض الثوابت المرجعية في تكييف مواقف تلك الحركات. ومقصودنا بهذا أن كل بحث في الفكر العربي - الإسلامي الحديث والمعاصر سيبقى قاصراً ومحدوداً إذا هو لم يضرب بقصب السّبق إلى بعض الأصول الفكرية والتاريخية التي ورثها ذلك الفكر. إذ مهما تكن رغبة الانعتاق من ثقل الماضي شديدة لدى الأجيال الحديثة، فإن عملية الانعتاق نفسها لم تكن تخلو من استناد إلى مفاهيم ومواقف من ذلك الماضي المراد تجاوزه، وذلك بقصد اتخاذها «أصولاً» لتبرير ضرورة التغيير. الأمر الذي يجعلنا نزعم أن فهم التراث العربي النهضوي سيظل مستغلقاً على فهم الدارسين له إن لم يوطئوا البحث فيه بإحكام «الأصول الفكرية» التي كان رواد النهضة العربية والحركات السلفية يزعمون الرجوع إليها ويتخذونها مطية للدخول إلى العصر الحديث. فكما أن هؤلاء قد مارسوا ولا يزالون يمارسون تأويلاً على التراث الأوروبي - خاصة في جانبه السياسي - فهم ولا ريب قد مارسوا تأويلات مختلفة وبكيفية أوسع على ما اعتبروه أصولاً إسلامية، خاصة على مفهومين إجرائيين لعبا دوراً بالغاً لدى رواد الحركات الإصلاحية العربية، وهما مفهوم «السياسة الشرعية» و«مقاصد

الشريعة» وما ارتبط بهما من مصطلحات وقواعد فقهية ومبادئ سلوكية و«سياسية».

وبهذا الصدد نلاحظ أن الفكر العربي الحديث، وهو يبحث عن ذاته ويسعى نحو التغيير، ويرجع إلى التراث قصد استعادة هويته الضائعة والعثور على مواقف للاستلهام و«الاعتبار»، كان أكثر ما يعود إلى المفكرين الذين اعتنوا بوضع «الأصول» واعتنوا بها، سواء في مجال الدراسات الفقهية أو غيرها من العلوم الإسلامية، وكان أكثر رجوعهم إلى تراث رجال القرن الثامن للهجرة، في المغرب والمشرق، رغم اضطراب هذا القرن وقلق مفكريه وحيرة ساحاته؛ إلا أنه كان القرن الذي شهد ابن خلدون الذي سترجع إليه الإصلاحية الإسلامية والعربية الأولى في تركيا وتونس؛ ولا زال ابن خلدون إلى اليوم موضوع قراءة واستلهام و«اعتبار»! وكان القرن الثامن أيضاً قرن ابن تيمية ومدرسته الكبرى التي ألهمت السلفية الحديثة ولا زالت تلهمها؛ علاوة على أن الفكر العربي الإصلاحي قد رأى في أبي إسحاق الشاطبي، وهو أحد أعلام القرن الثامن أيضاً، النموذج الحيّ والإرادة المتحدية لانحطاط العهود الخوالي لأجل إعادة «فتح باب الاجتهاد»؛ كلها رأت فيه لبنةً معقولة للتقريب بين ما فرّقت بينه المذاهب عبر الحقب والسنين... وكل هؤلاء الأعلام قد رأى فيهم الفكر الإصلاحي والسلفي نماذج للمفاضلة وإثبات الذات أمام الضغط الثقافي الأوروبي...

* * *

2 ـ لنقتصر إذن، في ضوء هذا التمهيد، على أقدم نموذج نهضوي عرفه العالم العربي الحديث، والمتمثل فيما عرف بالفكر الإصلاحي ذي المنحى السلفي الذي بدأ منذ أواسط القرن التاسع عشر يتخذ أشكالاً جديدة ومتباينة أحياناً بسبب تصارع الأحداث وتغيّرها الكبير منذ ذلك الوقت، سواء على الساحة الدولية أو القطرية. ونعتقد أن إدراك عمق هذا الاتجاه الإصلاحي ـ السلفي لا يتم بكيفية أفضل إلا بالانطلاق من بؤرته التي تشكّل طبيعته الثابتة وتلوّن، من ثم، نظرته إلى كل القضايا المستجدة والمطروحة

بحدة، سواء على مستوى التفكير أو على صعيد الأخلاق والمعاملات والحقوق السياسية و«التنظيمات» العصرية للدولة الحديثة... إن تلك البؤرة الأساس لدى هذا النموذج من التفكير الإصلاحي هي ما اصطلح عليه «بالسياسة الشرعية». وبإمكاننا أن ندرك إشكالية توظيف هذا المفهوم **القديم** في مشكلة الإصلاح **الجديد** من خلال طرح بعض مظاهر هذه المعادلة الصعبة.

يُقصد «بالسياسة الشرعية» في الأدبيات النهضوية تلك المحاولات النظرية التي تجعل مما عُرف في تاريخ الفكر الإسلامي «بالسياسة المطلقة» نموذجاً يحتذى في باب إصابة العدل. فهي إذاً محاولات نظرية لاقتراح البديل الاجتماعي والسياسي، بناء على استلهام نموذج تاريخي متمثل في التجربة السياسية ـ التاريخية لعهد النبوّة والخلافة الراشدة؛ وبناء أيضاً على نموذج نظري متمثل فيما بسطه كبار المجتهدين في مجال أصول الفقه ومقاصد الشريعة... من هنا صارت السياسة الشرعية عند رواد الإصلاحية العربية تتسع في المفهوم بحيث تعني إمكانية الاستلهام من التراث السياسي والفقهي القديم، قصد الإسهام مجدداً في الوضع السياسي الحديث، سواء من أجل تبريره أو من أجل **نقده** واقتراح البديل «العادل» عنه، بحسب الموقع الذي يتحدث منه «الفقيه الجديد».

وهكذا، ومن خلال المناخ الجغرافي والسياسي والفكري للقرن التاسع عشر، نستطيع إدراك مغزى بروز مصطلح «السياسة الشرعية» في الأدبيات الإصلاحية، حيث كان القصد من ذلك خاصة الدعوة إلى إعادة توظيف منطق **الأصول** لتجاوز وضع فكري وأخلاقي وسياسي ممزّق غارق في الخلافيات، ثم الاستعداد لمواجهة محكمة للضغوط الأوروبية المختلفة. ولأجل كل ذلك طُرح التساؤل الأساسي الآتي: إذا كان يلاحظ على العديد من **«السياسات العصرية»** أنها بدع **مستحدثة**، إلا أنها بعد أن تبينت **ضرورتها**، كيف يجب تأويلها باعتبارها سياسة سنية شرعية؟ أي كيف يمكن للسياسة الجديدة أن تصبح «سياسة شرعية»، مقبولة في منطق الشرع وفعالة في آن معاً...؟ هذا هو الذي يفسر ذلك الرجوع إلى «المصادر» التي تساعد رجل الإصلاح على

هذا النوع من التأويل والنقد، مصادر تأتي على رأسها أعمال الشاطبي وابن القيِّم وابن خلدون، تلك الأعمال الطافحة بمصطلحات ومفاهيم لم تلبث أن صارت موضع اقتباس وتوظيف من طرف كل الإصلاحيين، الرواد أو الأتباع.

إن تبني منطق «السياسة الشرعية» كان دليلاً على الرغبة المسبقة في فتح الباب أمام **التنظيمات الجديدة**، كما أنه في نفس الآن، خاصة عند خير الدين التونسي، دليل على انتهاء العمل بمنطق ابن خلدون فيما في «رجال العلم» القائمين على تلك السياسة[1]؛ فلأجل إصلاح الأوضاع المتردية للدولة في هذا العصر المتأخر لا بد في رأي خير الدين من مراعاة رأي هؤلاء القائمين على تلك السياسة الشرعية، بجانب مراعاة «أرباب السياسة» العقلية؛ إذ «**أن العلماء الهداة** ـ كما يقول صاحب **أقوم المسالك**[2] ـ جديرون بالتبصر في سياسة أوطانهم واعتبار الخلل الواقع في أحوالهم الداخلية والخارجية، وإعانة «أرباب السياسة» بترتيب تنظيمات منسوجة على منوال الشريعة، معتبرين فيها من **المصالح أحقّها** ومن المضار اللازمة **أخفّها**».

نعم! إذا كانت الشروط الدولية والتغيرات الداخلية المستجدة قد أدت إلى تدهور عصبية الدولة السلطانية التقليدية خاصة بعد مواجهتها غير المتكافئة للقوى الاقتصادية والعسكرية الأوروبية الجارفة، فإن كل ذلك يفرض إمكانية اللجوء مرة أخرى إلى الإطار العام «للسياسة الشرعية» ومقاصد الشريعة، كوسيلة يمكن الركون إليها لتجاوز «الخلافيات» وتحصين الجبهة الداخلية. ولأجل هذا الغرض الأساس لا مفر عند خير الدين من إعادة ترسيخ الوازع الفردي وجعله وازعاً ذاتياً، كما تروم الشريعة ذلك، دون جعله أمراً موكولاً إلى عصبية من العصبيات السلطانية كما رام ابن خلدون وصفه عبر تاريخ

---

(1) بخصوص الموقف الخلدوني من رجل العلم في الإسلام، أنظر دراستنا **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، بيروت: دار المنتخب العربي، ط1 .، 1994، صص 620 ـ 625.

(2) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1978، ص 157، [تحقيق ودراسة معن زيادة].

الإسلام. إن هذا «الوصف» الخلدوني لدول عصبية الدولة القاهرة في «انتظام الأمور» قد أصبح في رأي خير الدين أمراً متجاوزاً بعد ظهور المارد الأوروبي الجديد... وفي ضوء هذه التغيرات العميقة لا مفر من الاعتقاد بأن الوقت قد حان لرأب الصدع الذي شمل مجتمعات الإسلام. إلا أن ذلك لن يكون بالركون إلى «السياسة الشرعية» وحدها ولكنه يكون بالأولى بتقريبها إلى التنظيمات الأوروبية. الأمر الذي يعني وجوب تضافر السياسة الشرعية والتنظيمات الأوروبية الحديثة لإصلاح الدولة السلطانية نفسها بالحدّ من استبدادها! وحيث أن هذه الدولة، بشهادة ابن خلدون، قد أفسدت الوازع الذاتي الذي هو الشرط الضروري لقيام **الدولة المثلى**، فإنه لا بد من العمل على إعادة تكوين هذا الوازع الذاتي؛ إلا أن ذلك لن يكون إلا في **صورته التنظيمية الغربية**، فقد «نصب الأوروبيون المجالس وحرروا المطابع. فالمغيرون للمنكر في الأمة الإسلامية [= علماؤها وأعيانها] تتقيهم الملوك كما تتقي ملوك أوروبا المجالس وآراء العامة الناشئة عنها وعن حرية المطابع. ومقصود الفريقين واحد: هو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة، وإن اختلفت الطرق الموصلة إلى ذلك»[1]. ولا يحول دون تلك المهمة أن يكون الملك المستبد «مستنيراً»، إذ هذا في حكم النادر وزائل بزواله..!

3 ـ لن يكفّ هذا الموقف التوفيقي عن التبلور خاصة لدى أصحاب الاتجاه السلفي الواضح الذين سيعملون على الجمع والمزاوجة بين ما فَصَل بينه ابن خلدون بخصوص السياسة الشرعية والسياسة العقلية؛ باعتبار هذه الأخيرة ما كانت «عقلية» إلا لقربها من السياسة الشرعية ومقاصدها العامة؛ خاصة وأن هذه الأخيرة إذا كانت واحدة ومعروفة النموذج، فإن السياسة العقلية متعددة النماذج، قابلة للاحتواء والتطويع من طرفنا، كما نجعلها أقرب إلى تلك السياسة الشرعية... هذا ما نجده عند أكثر من متصدٍّ لهذا المشكل وما ردّده جل السلفيين حتى علال الفاسي. وما له دلالته أن ينطلق هؤلاء جميعاً في تقرير وتبرير طموحاتهم الإصلاحية من تلك المقولة المشهورة التي

(1) نفس المصدر، ص 119.

نقلها ابن قيم الجوزية عن الفقيه الحنبلي المشهور ابن عقيل (513هـ). والتي يؤكد فيها أن «السياسة [هكذا بإطلاق] ما كان فعلاً، يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي... **فأي طريق استُخرج بها العدل والقسط فهي من الدين وليست مخالفة له**»[1]. ولم يفت خير الدين التونسي ولا ابن أبي الضيّاف ولا علال الفاسي أن يستشهدوا بهذا النص لتبرير الإصلاح القائم على **الاتصال** بين السياسة الشرعية **والسياسات العقلية**.

أ ـ ذلك هو المنفذ الذي نفذ منه مفهوم «المقاصد الشرعية» إلى الفكر الإصلاحي والسلفي الحديث كمفهوم مركزي تؤسَّس عليه السياسة الشرعية ذاتها وتُنجز في ضوئه مختلف التنظيمات التي يمكن تبريرها؛ لأن من مقاصد الشرع جلب الإصلاح المتيقن أو المظنون «وإن لم يضعه شرع ولا نزل به وحي». ولهذا السبب يحرص علال الفاسي (1974م) مثلاً أن تؤخذ تلك المقاصد كمصالح شاملة النفع لسائر المواطنين، مسلمين وغير مسلمين. بل إن علال الفاسي ينفرد عن غيره بالاهتداء إلى ما يسميه **بأمر إرشاد** الذي يعده من مبتكراته واجتهاداته في مجال تجديد الرؤية إلى مقاصد الشريعة؛ بل إنه يعتبر ذلك من أهم الخطابات الشرعية التي تقصد إلى تحقيق التقدم. وعلى حدّ تأكيده «فمن الأمثلة لأمر الإرشاد ـ في نظرنا ـ قوله تعالى في تعدد الزوجات، بعد أن حصره في أربع، ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾؛ فقد **أرشد** الشارع إلى **الاكتفاء بواحدة** عند الخوف من عدم العدل. وهو على ما نرى **أمرٌ** للأمة جمعاء ليستكملوا ما قصد إليه الشارع من **إبطال** التعدد **مطلقاً**...»[2] ولو مع العدل، خلافاً لظاهر الشريعة أو الأمر الشرعي الذي هو الجواز، وليس المنع أو الإبطال. ويمارس علال الفاسي نفس التأويل في

---

(1) ابن القيم، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص 12 ـ 13؛ قارن **أعلام الموقعين عن رب العالمين** لنفس المؤلف، القاهرة: دار الحديث، د.ت، ج 4، ص 309.

(2) علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الرباط: مطبعة الرسالة، ط2، 1979، ص 240 ـ 241.

مجالات أخرى كمشكلة الرّق والحرية ومشكلة الحرب والسلام...

ولعل مما يوسع هذه الرؤية للمقاصد الشرعية والمعبر عنها بأمر إرشاد ما نلاحظه من جهتنا أن مثل هذا الأمر بادٍ أيضاً في مقصد آخر في النص القرآني، وهو ذلك المتعلق بظاهرة الرقّ؛ حيث يتبين من هذا النص أن مقصده البعيد يكمن في الحدّ من انتشار هذه الظاهرة وسد أبوابها التقليدية. دليل ذلك ليس فحسب تنبيهات الرسول (ص) إلى وجوب تحسين عادات التعامل مع الرقيق والكف عن أذيتهم أو عن تجريحهم وتعييرهم، بل يدل على ذلك المقصد البعيد ما شرعه القرآن من عبادات وقربات وكفارات أناطها بتحرير الرقاب... وفي كل ذلك **أمر إرشاد** أو تنبيه إلى إلغاء هذه الظاهرة من أصلها. ومن المستغرب حقاً أن المؤمل كان هو تقليص قاعدة الرق داخل العالم الإسلامي كلما تقدمنا في الزمن، خاصة بين المجتمعات الإسلامية، إلا أن العكس كان هو ما وقع!!

ب ـ ومهما يكن فرغم ارتباط علال الفاسي بوضعية سياسية محددة، إلا أنه قد استمر يعبّر عن تلك الروح المهيمنة على «السياسة الشرعية» والمقاصد الكلية للشريعة، حيث نراه يؤكد أن «الأمر والتشريع إذن في **الأصل لله** تعالى، وهما الواردان في القرآن المبيَّنان في السنّة؛ وليس لحزب أو رئيس (= سلطان) أو أسرة أو طبقة من الطبقات الحق في تغييرها... وإنما **للجميع سلطة الاجتهاد** في تطبيقها»[1]. وهو نفسه يوافق أحمد بن حنبل القائل «من ادعى **الإجماع** فقد كذب»! لكون الإجماع بمفهومه التقليدي الذي انتقده أيضاً كل من ابن حزم والجوليني وابن رشد الحفيد، ليس مرتبطاً بمقاصد الشريعة، بل هو **وليد الاستبداد** الذي عرفته الدول السلطانية، إذ «الإجماع كما يُتحدث عنه منذ القرن السادس ـ يقول علال الفاسي ـ عبارة عن اتفاق الناس في كل **بقعة** من بقاع الأرض... [بينما الإجماع الشرعي] هو اتفاق المجتهدين الموجودين **ساعة البحث** في أمرٍ ما فيما لا نصّ فيه... ولكن **الاستبداد**... هو الذي حوّل التطور في تنظيم الشورى والإجماع إلى مجادلات فارغة في

(1) نفس المرجع، ص 207 ـ 208.

حجيّة الإجماع وإمكان وقوعه وعدم ذلك»![1]

إن السؤال الأساسي الذي يفرض نفسه في هذا المقام يتعلق بضرورة مدى انسجام مواقف الخطاب الإصلاحي والسلفي مع طبيعة المقاصد الشرعية وبنيتها الأساسية، فهل مارسوا عليها اجتهاداً أم إسقاطاً؟ وهل تأويلاتهم تحتملها **ضوابط المصلحة** في تلك المقاصد؟ إنه التساؤل الكفيل بالجواب عن السؤال الآخر: كيف أصبح الغرب مفهوماً تحت غطاء المقاصد الكلية للشريعة؟ وهو سؤال مشروع خاصة في ضوء **حُمَّى التقريب** بينهما لدى كل خير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوي وأحزابهما. ومهما يكن فإن سؤالنا ذاك يدفعنا بالضرورة إلى مراجعة تعامل المحدثين والمعاصرين أيضاً مع مفهومي السياسة الشرعية ومقاصد الشريعة، بحيث نقرأ **ما هو كامن** وراء ذلك التعامل ونبرز **ما لم يصرحوا به** تصريحاً ولكنه **متضمن** في ثنايا منطقهم وأحكامهم؛ خاصة وأن «علم المقاصد» يساعد بذاته على هذا النوع من **الإضمار** وتراجع **الأهم** وراء **المهم**، مراعاة **لظروف** محكمّة واعتباراً للتدرّج في إلقاء الأحكام...

جـ ـ ولا نجد أفضل من الوقوف عند بعض المحدثين من الموظِّفين لدلالات «السياسة الشرعية»، وذلك كي نؤكد من جهتنا على ضرورة الانتباه في الخطاب السلفي الحديث بالمغرب إلى ما هو مضمر في هذا الخطاب باعتباره الحاضر الدائم والمقصد العام الذي اقتضت **المصلحة** إضماره. وكأن عملية الإضمار هذه تشكل **سلوكاً فكرياً** ثابتاً بحسب منطق علم المقاصد ذاته، القاضي بضرورة فهم و«فقه» شروط إبراز مقاصد **وإخفاء** أخرى..! وكي لا نبقى في دائرة الأحكام المجردة نقدم نموذجاً لذلك السلوك الفكري القائم على **التصريح والإضمار معاً**، ونختاره مرة أخرى من موقف لأبرز المعاصرين الذين جمعوا في توفيقٍ نادر المثال بين **التنظير للشريعة والتنظير للسياسة وللدولة الحديثة**؛ إنه موقف علال الفاسي من مشكلة نظام الحكم. بحيث قد يلاحظ أن **مواقفه العملية** لا تنسجم مع مواقفه الفكرية المتسمة أحياناً بالجذرية والابتعاد عن الحلول الوسطى... غير أن مثل هذا التعارض الظاهر لا يجد

(1) نفس المرجع، ص 116 ـ 117.

تعليلاً في غير مقاصد الشريعة، خاصة في بعض مبادئها الجزئية من قبيل «التدرج في التشريع» ودفع المفسدة المحققة قصد جلب المصلحة الموهومة... إلى غير ذلك من المبادئ التي تصلح في رأي المجتهد كعلاجٍ وقتي يسير بالتدريج نحو الإصلاح الأشمل.

لقد أوحى لنا مثل هذه الملاحظة ذلك الموقف الفكري لعلال الفاسي من مشكل الاستبداد ومن الحكم الوراثي؛ ثم موقفه العملي من هذا الحكم الوراثي نفسه. ففي كتابه مقاصد الشريعة يقف علال الفاسي موقفاً واضحاً ممّا ينعته بالحكم الوراثي باعتباره ضد الاستبداد وعنوان الحكم المطلق، ولم يجعل في هذا النوع من نظام الحكم أيّ استثناء. فصفة الاستبداد عالقة به ما دام وراثياً، أي ما دام مَلكياً. ثم في نفس الوقت نرى سلفينا الكبير ينتقد هذا النظام من الحكم باعتبار أصله غير الإسلامي (= الفرس) وباعتبار رفض أوائل مجتهدي الإسلام له وتشكيكهم في شرعيته. ولا يشوب تقويم علال الفاسي هذا أيّ غموض أو تردد أو استثناء، ولا يَرِد لديه على سبيل الحكاية عن الغير؛ بل يأتي به كموقف مبدئي من نظام الحكم المراد تقويمه، حيث يؤكد ذلك بقوله[1]: «إنحرف المسلمون عن نظام الخلافة الشورى واقتبسوا من الفرس نظاماً يقوم على أساس الحكم المطلق الوراثي، الأمر الذي أثار كثيراً من الانتقاد الذي أعلنه المجتهدون وقادة المسلمين...».

ذاك موقف نظري واضح؛ ولكن واضح أيضاً الموقف العملي والتأييد السياسي الذي أبداه علال الفاسي لنظام الحكم الملكي (= الوراثي) شرط أن يكون دستورياً. وبين الموقفين خلاف واضح، خصوصاً وقد تم التعبير عنهما في وقت واحد تقريباً (1963)[2]. ذلك أنه يفهم من مضمون النصّ أعلاه أن

(1) علال الفاسي، نفس المصدر، ص 116.

(2) لقد كان علال الفاسي من أبرز المدافعين عن أول دستور للمملكة المغربية بعد الاستقلال سنة 1963، وقد اضطر في سبيل ذلك أن يواجه معارض مشروع ذلك الدستور، وعلى رأسهم أستاذه السلفي الكبير شيخ الإسلام محمد بن العربي العلوي وكذا رفاقه القدامى في الكفاح الوطني...

صفة الاستبداد واردة على الحكم الملكي من نظامه الوراثي، وكأن المنتقدين لهذا النظام رأوا في عملية توريث الحكم **علّة** مباشرة أو غير مباشرة لطابع الاستبداد في هذا النظام.

فأن يأتي علال الفاسي بعد هذا التقرير الواضح ويعلن تأييده للنظام الملكي ـ الدستوري، فذلك يعني ـ بادئ الرأي ـ **رفعه للعلة** السابقة والتي بموجبها ربط بين الاستبداد والحكم الملكي، ألا وهي نظام التوريث. فكيف إذن يتم الإبقاء على **نفس العلة** (= التوريث) والتأدي، مع ذلك، إلى نتيجة مخالفة بل ومناقضة؟ فإذا كان شأن التوريث أن يؤدي إلى **الاستبداد** أو يقرب إليه فكيف نتأدى إلى **العدل** رغم الإبقاء على نفس الصفة أو العلة السابقة؟!

نظرياً نحن أمام تناقض واضح في هذا الموقف، ولا يشفع له نعته ذلك النظام بكونه **دستورياً**، لأنه بالنظر إلى التعليل السابق (التوريث ← الاستبداد) يبدو الموقف الأخير تلفيقياً أو جمعاً بين متضادين (التوريث ← العدل). فهل هناك مخرج من هذا المأزق؟

يبدو أن المخرج من ذلك ممكن إذا **استحضرنا الإطار الفكري الذي ينتسب إليه علال الفاسي** والذي تهيمن عليه روح مقاصد الشريعة والقواعد الأصولية[1] المعروفة بمراعاتها للواقع ولجزئياته الاستثنائية. وقد سبق لأهل السنة قديماً أن رأوا إمكانية الخضوع **للمتغلب** حتى لو لم يكن حائزاً لشروط العدالة، عملاً بقاعدة «ارتكاب أخف **الضررين**» ووجوب مراعاة المصلحة الراجحة خوفاً من الفتنة ودفعاً لمصلحة بعيدة أو موهومة[2]... إن منطق هذا

---

(1) يمكن اعتبار علال الفاسي آخر نموذج لفئة من «العلماء» أثبتت حضورها الفكري والاجتماعي طيلة تاريخ المغرب وتمتعت «بسلطة علمية» كان يحسب لها رجل السياسة ألف حساب... وبعد علال الفاسي حصلت تطورات في هذا المستوى جعلت تلك النماذج من رجال العلم في خبر كان..!

(2) حول هذا الجانب الإشكالي من الخطاب الأصولي أنظر كتابنا **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، بيروت، دار المنتخب العربي، ط 1، 1994، صص 251 ـ 280.

الفكر يساند ظاهرياً حكم المتغلب المستبد ما دام يحفظ بيضة الإسلام ويدفع الخطر الخارجي، بينما هو في العمق يدين الحكم الاستبدادي باعتباره خارجاً عن شروط العدالة الواجب توفرها وضمان استمرار تطبيقها. **فالتأييد الشعوري يخفي إدانة لاشعورية!**

إن علال الفاسي يمثل في نظرنا استمراراً لهذا الموقف القديم؛ فموقفه السياسي **العملي** من نظام الحكم الممكن التعايش معه يمثل **سطح الشعور** الخاضع لمنطق **الضرورة** والمصطبغ بلغة المقاصد الشرعية التي تقنع غالباً بتحقيق «الممكن» أو الضروري المتاح على أرض الواقع؛ في حين يمثل موقفه **النظري**، الذي يورده علال الفاسي كموقف مبدئي إسلامي، **اللاشعور** الذي ليس من **المصلحة** العامة والراجحة الدعوة إليه أو إعادة توظيفه، ما دام ذلك خارجاً عن مقاصد الشرع المراعية دوماً للتدرج في التشريع، ورفع الحرج، وارتكاب أخف الضررين، وما لا يتحقق الواجب إلا به فهو واجب. . .

د ـ غير أن هذه الرغبة في **التكيف** بهذا الشكل من التلفيق تقل عن علال الفاسي بعد ذلك في باقي اختياراته الأخرى التي تعتبر أقل إشكالية؛ حيث يظل فكره يتجاذبه بقوة منطق المقاصد الشرعية، إذ في الوقت الذي يميل فيه إلى تبرير الوضع السياسي في ضوء مقصد من مقاصد الشريعة، فإنه على مستوى الطرح النظري لا يستطيع إلا أن يغلّب مقصداً آخر يضطره أن يعارض في العمق الوضع السياسي الذي مال إلى تبريره مصلحياً! يتجلى هذا إذا ما قارنا بين موقفه السابق بخصوص المصلحة الوقتية للنظام الملكي الدستوري وبين حديثه في نفس كتابه «مقاصد الشريعة» عما يمكن اعتباره متوافقاً مع منطق هذه المقاصد، إلا أنه لا مفر من اعتباره أيضاً معارضاً تمام المعارضة لمنطق ذلك النظام السياسي الذي سبق تبريره شرعياً. فلننظر مثلاً إلى استناد علال الفاسي إلى المقاصد لتبرير رفض كل تفاوت طبقي قائم على الاحتكار الرأسمالي، وهو تفاوت يجب في رأي مفكرنا تغييره **بالقوة** «وإذا لم تقم الدولة بذلك كان على «المستضعفين» أن **يتكتّلوا** للعمل على إزالة التفاوت الطبقي وإنصاف الكل. . . وذلك **بهدم نظام الطبقات** الذي لا يقرّه

الإسلام[1]. . . وهو من باب الضمان الجماعي الذي يشمل **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**»[2]. أوَليس في هذا تضحية بمبدأ **دفع الفتنة**، وعدم اعتبار المصلحة البعيدة أو الموهومة، وتفضيل الاستقرار كشرط لجلب المصلحة؟

كان هذا موقفاً قصدنا من ورائه تقديم نموذج لعملية التصريح والإضمار لدى أبرز المنظّرين المعاصرين للمنطق الأصولي وللسياسة الشرعية، ولعل التصريح والتبيان لروح المقاصد يبدو أوضح حينما نرى علال الفاسي حريصاً أن يقفز من حالة **وأد البنات** في الجاهلية إلى **نقد الرأسمالية** الغربية باعتبارها تمارس هي الأخرى **وأداً** أفظع للبنات والبنين معاً! كما يتجلى ذلك في نظام «تحديد النسل» المتولد ضرورة عن السلوك الرأسمالي في الإنتاج الاقتصادي؛ وحسب تأكيد علال الفاسي: اذا «كان الوأد ممنوعاً [في حق الأبوين نحو أولادهما] فإن **الدولة** وذوي السلطة في الأمة ممنوعون من اتخاذ التدابير **لقتل أفراد الأمة** فوق الفقر، وذلك كوأد الأجنّة. . . فليس أحد أحق بالحياة من الآخر. . .»! خاصة وأن تحديد النسل من وسائل تثبيت دعائم الاستعمار «والاستبداد واصطناع الطبقات وخلق الامتيازات»[3].

* * *

لم يكن قصدنا من هذا البحث الإحاطة بفكر رجل أوقف حياته كلها على التنظير الفكري والنضال السياسي إلى آخر يوم في حياته، وإنما كان هدفنا القريب التنبيه إلى وجوب اعتبار **المرجعية الفكرية** التي ينتمي إليها علال الفاسي، تلك المرجعية التي تساعد الدارس المعاصر على فهم مواقف الرجل السياسية خاصة. . . لقد كان علال الفاسي، يمثل في نظرنا آخر نموذج لسلسلةٍ من «رجال العلم» الذي يحسب له «المَخْزَن» ألف حساب، والذي

---

(1) مثل هذا الموقف هو الذي يجعلنا نميل إلى تصديق ما تردده الكواليس الحزبية من أن علال الفاسي، عشية انشقاق حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية عن حزب الاستقلال كان يميل إلى الجناح اليساري الذي كان أبرز ممثليه المرحوم المهدي بنبركة.

(2) نفس المصدر، ص 262.

(3) نفسه، ص‌ص 225 ـ 227.

أثبت تاريخ المغرب معانقتهم لهموم عصرهم الفكرية والسياسية بشكل عزّ نظيره اليوم، خصوصاً بعد «الانتعاش» الذي عرفته مختلف الأنظمة العربية في ظل ما يُعرف اليوم «بالنظام العالمي الجديد»، وما أفرزه هذا النظام من حسابات وأدوار سياسية بالغة التأثير على مستقبل المنطقة العربية بأكملها والتي لا يمكن أن يوكل مصيرها فقط إلى ما يقرره منطق «المصالح السياسية» الضيقة، بل لا بد من اضطلاع مختلف رجال الفكر بمسؤوليتهم في توجيه ذلك المصير، توجيهاً يراعي قيم وحضارة تلك المنطقة ويستجيب للمصالح الحقيقية لجماهير شعوبها...





حول مشروع بناء الدولة المعاصرة: تطورات الحركة الوطنية بالمغرب (١٩٣٠ - ١٩٦٢)

أ محمد المالكي

مقدمة:

لقد تعودنا في حقل البحث التاريخي/ الاجتماعي الانطلاق دوماً من الماضي لفهم الحاضر، أو على الأقل، مساءلة الأول لصياغة أجوبة عن قضايا الثاني وإشكالياته.. ولم نحاول، إلاّ قليلاً، أن نعتمد الحاضر لفك أسرار الماضي ورموزه.

في الدراسة التي نتوخى بحث وتحليل مقاطعها، يطرح موضوع «الحركات الوطنية وبناء الدولة المعاصرة في المغرب العربي» استفهامات أساسية نعتبر الحاضر، والحاضر وحده قميناً بأن يكون المهماز إلى مقاربتها، بالتحليل الذي يتناغم ومكانة الدولة، وبالعمق الذي يرتقي إلى روح حاضرها وثقله على مستقبل بلدان المنطقة وآفاقها.

ثلاثة استفهامات نعتبر قراءتها، على ضوء تجربة المغرب العربي المعاصر، شرطاً لمعالجة موضوع الدولة، من حيث الولادة، التكون، والمأزق:

- لم يعد ممكناً اليوم أن نجادل في موضوع التعثر الذي منيت به تجارب التنمية بالدول الثلاث (المغرب/ الجزائر/ تونس)، بالرغم من «تباين»

الفلسفات الضابطة لأسس البناء الوطني.. وهو تعثر يطرح، وبالضرورة، تساؤلات على الدولة التي تحملت رهان التنمية بمظاهرها المختلفة، الاقتصادية/ الاجتماعية والثقافية.. لعل في مرور ما يقدر أو يفوق ثلاثين سنة على حدث الاستقلال، ما يسمح بتقييم التجربة والحكم على إمكانيات تطورها.

ـ هذا، وقد رمز التعثر، ليس للحظة انحسار قابلة للتجاوز بتدارك غير المستقيم فيها، بل للحظة انكسار تاريخي، قد لا تشذ عن قاعدة الانكسارات التي وسمت تاريخ المغرب العربي، يمكن التعبير عنها بـ «خيبة الأمل الوطنية»[1]، أو بـ «الأزمة القومية»[2]، أو تدقيقاً بفقدان الخطاب السياسي لأسسه المقنعة، لمصادر إنتاج وإعادة إنتاج ذاته.

ـ وندرك قيمة تآكل السلطة المرجعية التي منها يستمد الخطاب مشروعيته، حتى نفحص التطور الحاصل في قضاياه الأخرى، التي لا تقل أهمية عن قضية التنمية ومعركة البناء الوطني، ونقصد تحديداً مشروع بناء المغرب العربي، ذو الأفق العربي/ الإسلامي والإفريقي، المنفتح عقلانياً على أبعاده المتوسطية.

ثلاثة تسألات إذن، تستمد قيمتها من ثقل الحاضر، الذي هو بالضرورة حاضر الدولة القطرية، التي شكلت على امتداد تاريخ المغرب العربي الحديث والمعاصر، واقعاً لا مندوحة عنه، بل وأداة للرهان على تحقيق التقدم وإدخال مجتمعات المغرب العربي عتبة العصر.

بهذا التحديد، نفهم لماذا غدا البحث في موضوع الدولة، من حيث المفهوم، والتكون والوظيفة، والتفاعلات القومية والدولية، أمراً ضرورياً، على درجة تعقده، وعلى محدودية الأدوات المنهجية القادرة على اختراق فضاء

(1) CF, Hélé Beji: Le désenchantement national, Coll. Maspero, Paris 1982.

(2) د. محمد عبد الباقي الهرماسي: المجتمع والدولة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ط 1، سبتمبر/ أيلول 1987، ص 129.

الدولة وتأصيل نتائج البحث فيه.

في الموضوع الذي نروم التفكير فيه «حول مشروع بناء الدولة المعاصرة في تصورات الحركات الوطنية بالمغرب العربي 1930 ـ 1962». نستهدف الإجابة عن تساؤل مركزي: «الحركات الوطنية وهي تقاوم من أجل تحرر واستقلال المغرب العربي، هل حملت ضمن تصوراتها العامة نظرة محددة لدولة ما بعد الاستقلال، على اعتبار أن الدولة المغربية كانت موجودة قبل الاستعمار، بل ومنذ فترة قديمة في تاريخ المغرب العربي؟ ثم ما هو المضمون الذي أعطى لها ضمن فكر الحركات الوطنية، وهل ارتقى هذا الفكر إلى مستوى تأصيل نظرية ما للدولة المغربية في بعديها القطري والقومي»؟

ثلاث فرضيات سنعتمدها منطلقاً للتفكير في التساؤل المركزي الناظم لموضوع الدراسة:

1 ـ ننطلق من الاعتقاد بصعوبة الفصل بين مناقشة مشروع بناء الدولة المعاصرة في تصورات الحركات الوطنية، والمراحل التي سبقت الحقبة الاستعمارية، لإيماننا بالاستمرارية والامتداد في تاريخ المغرب، وليس الجمود والانقطاع، ولاقتناعنا بثقل الإرث التاريخي على التطور السياسي للمغرب المعاصر، وفي مستوى ثالث لتأكيدنا على وجود دولة ببلاد المغرب، على الأقل منذ أن أصبح هذا الأخير فاعلاً بدينامية تطور المجتمعات العربية الإسلامية.

2 ـ سننطلق أيضاً من الاعتقاد بحصول إحساس لدى المغاربة ونخبهم القائدة، بضعف مكانة الدولة وسقم عودها منذ أواسط القرن التاسع عشر، ومن ثم العمل على تجديد التفكير في شروط تنمية حيويتها، تارة بالدعوة إلى الإصلاح، وطوراً بمطالبة المستعمر بالالتزام بتنفيذ مهمة التحديث كما قننتها عقود الحماية، أو في أوج هذا التفكير، تقديم مطالب، وعرائض، ومذكرات تحوي من ضمن ما تشتمل عليه، بنوداً يمكن القول عنها مظاهر لمشروع بديل عن دولة الاحتلال.

3 ـ من الثابت أن الحركات الوطنية المغربية، قد فكرت في تحديث

المجتمع عبر خلق الأداة القادرة على ذلك: الدولة المعاصرة، ومن المؤكد أن الاصطدام بالغرب عبر دولته القومية الاستعمارية كان مصدر يقظة وإحساس بضرورة التفكير في موضوع الدولة البديلة.. فهل تحولت الضرورة إلى تاريخ؟ هل أصّلت الحركات الوطنية نظرية ما لبناء الدولة المعاصرة، دولة ما بعد الاستقلال؟

في الإجابة عن هذا التساؤل، نعتقد بأن الفكر المغربي، والمعنى هنا فكر الحركات الوطنية بالمغرب العربي، لم يشذ عن التفكير الذي حكم إشكالية الدولة العربية الإسلامية، بل وربما قد ظل أكثر شحوباً[1] من نظيره المشرقي، الشيء الذي لم يسعف المغاربة، وهم يقاومون «ليل الاستعمار الطويل»[2]، بل توفير شروط التراضي حول طبيعة الدولة التي يتوقون العيش ضمن كنفها لحظة استقلالهم.

أولاً: بصدد الإرث التاريخي:

لعل من الموضوعات الأكثر إبهاماً وتعقيداً على مستوى التعريف والتحديد[3]، موضوع الدولة باعتبارها من المفاهيم المرتبطة بأكثر من حقل معرفي. فهي مصدر تأمل الفلاسفة وإطار تنازع الباحثين في علم التاريخ، ومنطلق جدل رجال القانون وعلماء السياسة، وهي قبل ذلك حضور مزمن لدى عامة الناس[4]، قبل أن تكون هماً فكرياً وثقافياً لدى

(1) التعبير من استعمال د. عبد الله العروي في: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 3، بيروت ـ لبنان، 1979، ص 51 وما بعد.

(2) التعبير من استعمال فرحات عباس في:
Révolution en Algérie-noir coloniale, ed., Julliard, Paris, 1962.

(3) للتدقيق يراجع بهجت قرني في: وافدة، متغربة، ولكنها باقية، تناقضات الدولة العربية القطرية، مجلة المستقبل العربي، العدد 105، نوفمبر/تشرين الثاني 1987، ص 34.

(4) قارن مع د. عبد الله العروي، في: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 1983، ص 5.

سراة[1] الأمة وصفوتها.

وبالمغرب العربي، حيث اكتسى النقاش حول موضوع الدولة طابع جدل مستمر بين الذين ينفون وجود دولة بالمفهوم المعاصر[2] باسم «قسفوية» المجتمع وجموده وغياب مؤشرات التنظيم المؤسسي الواضح، وأولئك الذين يقرون بوجودها كائناً فاعلاً، على الأقل منذ استقرار الإسلام ببلاد المغرب.. أقول ضمن هذا الجدل، يغدو التفكير في موضوع الدولة، من زاوية تمثل إرثها التاريخي عملاً مشروعاً بل وضرورياً.

أ ـ ففي مقدمة كتابه «ماضي إفريقيا الشمالية، القرون المظلمة»، يتعرض «أرنست فليكس غوتيه» للجنس البربري بطريقة تعكس الخلفية التي حكّم الكتابات الاستعمارية عن تاريخ المغرب العربي، وقد لا نبالغ القول إن هذا الكتاب من أكثر التآليف إجحافاً في حق المغرب، وأعمقها تحاملاً على تاريخ المغاربة وتراثهم الحضاري[3] وأكثر الكتب «إثارة للأعصاب» على حد قول «لويست ڤالنسي»[4].

فبعد تناوله لخصائص جغرافية المغرب، أو «بلاد الملح» بحسب تعبيره، يعتقد «غوتيه» بأن المجال ليس كل شيء، بل لا بد من الأخذ بعين الاعتبار الجنس، والأمر هنا يتعلق بالبربر، الذين نستبعد أن يكونوا نوعاً بشرياً محدداً،

---

(1) المصطلح من استعمال د. إليا حريق، يراجع في: السراتية والتحول السياسي في المجتمع العربي الحديث، مجلة المستقبل العربي، العدد 80، أكتوبر/تشرين الأول 1980، صص 4 ـ 21.

(2) نكتفي بالإحالة على المصادر التالية:
- Gautier (E.P): Le passé de l'Afrique du Hord, les siècles obseurs, ed. Payot, 1952, Paris.
- Gsel (ST): Histoire anciènne de l'Afrique du Hord, Otto Zellerverlac, Osna Bruk, 1978.

(3) نعتقد أن كتاب «أرنست فيلكس غوتيه» ماضي إفريقيا الشمالية القرون المظلمة، أوضح نموذج عن هذا النوع من التآليف الذي يغلب الأغراض الإيديولوجية على المعطيات العلمية.

(4) لويست ڤالنسي: المغرب العربي قبل سقوط مدينة الجزائر 1790 ـ 1830، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت ـ لبنان، ط 1، ص 147.

فمنهم الغلاظ والقصار وذوي اللون الأشقر والزنوج، الموسومين بمتانة الجسد والصحة..[1] الذين لا تميتهم، على حد قول «سالوست» سوى الشيخوخة[2].

هذا، ولم يمنع الاعتقاد «بخصوصية» التكوين البيولوجي للجنس البربري، أن يدعى «أرنست فليكس غوتيه» أنه يعاني من قصور فكري[3]، وإن كان مؤرخ الاستعمار واعياً بأن لحظة نشره لكتابه (1937)، هي بالذات فترة سيادة التيار النازي المؤسس على صفاء الجنس الآري دون سواه، والذي لم تنج فرنسا، الداعية لحقوق الإنسان والمواطن، من أخطاره.

لقد حكم «غوتيه» على البربر، ومن خلالهم على إفريقيا الشمالية باعتبارهم سكانها الأولين، بالعقم الحضاري لأنهم لم يوفروا الأساس المادي الحضاري لإقامة بناء اجتماعي وسياسي كفيل بتمكينهم من ولوج عتبة المدنية.. «فالبربرية، يؤكد «غوتيه»، لم تكن قط أمة، بل لم تكن حتى دولة مستقلة، لقد كانت على الدوام جزءًا من إمبراطورية كما هي اليوم مستعمرة فرنسية.. كانت سابقاً ولاية للإمبراطورية الإسلامية، والبيزنطية والرومانية..»[4].

إن مثال «أرنست فليكس غوتيه» وكتاباته حول تاريخ المغرب العربي ومكونات مجتمعاته، لا تغدو أن تكون واحدة من التصورات التي اتخذت من التساؤل حول أصل الجنس البربري وحدود إسهاماته الحضارية، منطلقاً لنفي وجود دولة مغربية، تمركز القرار وتنتظم حولها مختلف فئات المجتمع وعناصره[5].

---

(1) Gautier (E.P): Le passé de l'Afrique du Hord..., op. cit., pp. 19-22.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid., p. 25.

(5) ولو أن أول مقيم عام بالمغرب الأقصى الجنرال «ليوطي»، قد أقر بعكس ذلك، حين أكد وجود «إمبراطورية تاريخية» بالمغرب.. «تغار إلى النهاية على استقلالها وتستعصي على كل استعباد»، يراجع خطابه الملقى بمدينة ليون، بتاريخ 20 فبراير/ شباط 1920.

لقد وجدت النظرية الاستعمارية في مفهوم القبيلة الخيط الناظم لكل فرضياتها. فالقبيلة أساس الصراعات الأفقية بين وحدات متكافئة من حيث المركز السياسي والروحي، وفي ذات الوقت هي أصل صعوبة بروز بناء عمودي يربط القبائل بمؤسسة فعلية تكفل شروط الانتماء السياسي والديني، أو على حد قول «ماكس فيبر» تحتكر العنف المشروع في إقليم معين..»[1].

وحتى النظريات التي تناولت موضوع الدولة المغربية بعد الاستقلال السياسي، والتي لم ترتبط نظرياً أو فكرياً بإيديولوجية الاحتلال[2]، قد ظلت سجينة نفس المنطق، الذي يرى في القبيلة وضعاً تاريخياً منافياً لبروز الدولة، وبالتالي مناقضاً لتبلور ثقافة سياسية معبرة ومؤطرة لها[3].

ب ـ يجب أن نعترف بأن على البحث التاريخي/الاجتماعي الوطني، أن يقوم بإنجاز نقلة نوعية، على مستوى مناقشته للأطر النظرية/السياسية والإيديولوجية لمدرسة البحث الاستعماري، عليه أن يستنفذ وظيفة رد الاعتبار للتاريخ الوطني، ليرتقي إلى درجة أنضج من حيث التأصيل لبناء مدرسة مغربية، تقارع الاستشراق في أصوله، دون أن تمهل «المستشرقين» بالوكالة. وفي ذلك شرط لضمان خيط الاستمرارية في تاريخ المغرب، بل ومدخل لبناء المغرب العربي المعاصر على أسس سليمة، واضحة وواعدة.

فحين نريد فحص البنية المكونة للنظرة الوطنية المقابلة للنظرية الاستعمارية، يطالعنا عبد الرحمن بن خلدون، مصدراً أساسياً، بل ومركزياً في

---

(1) وارد بدراسة بهجت قرني... السالفة الذكر، ص 34.

(2) نفكر هنا في «الإنقسامية» Segmentarisme كنموذج نظري عند «إرنست جيلنر»، وقبله عند «هارت» والأنثروبولوجي E. Evans-Prit Chard.

(3) وهو الحكم الذي تكثفه المقولة المشهورة لـ «إرنست جيلنر» الواردة بكتابه: «شرفاء الأطلس»: «أنا ضد إخوتي، إخوتي وأنا ضد أبناء أعمامي، أبناء أعمامي، إخوتي وأنا ضد الجميع. لا تجتمع إلا قوة تحت سلطة عليا لأخ أكبر إلا خوفاً من أبناء الأعمام، ولا يجتمع أبناء الأعمام تحت سلطة الفروع الكبرى للعائلة إلا خوفاً من العدو الخارجي».

قراءة تاريخ المغرب العربي، الذي هو وبالضرورة تاريخ دولته. لذا، يصبح العبور الطبيعي إلى مقاربة موضوع الدولة بالمغرب العربي متعذراً بدون العودة إلى نصوص ابن خلدون، لقيمتها التاريخية، ولريادتها في حقل التاريخ لهذا الموضوع على أسس أكثر عمقاً وبُعدَ نظر.

ثلاثة نصوص خلدونية تحيلنا على مفهوم الدولة المغربية، على الأقل خلال العصر الوسيط: الحقبة التي استغرقت حيزاً مهماً في متون المقدمة:

ـ بدون عصبية لا يمكن للدولة أن تقوم لأن «الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيلة والعصبية»[1]. هذه التي اتخذت في السياق التاريخي لفكر ابن خلدون معنيين متكاملين: مصدراً للتعاضد والتآزر، وبخاصة لدى البدو على غرار الحضر[2]، وسبباً في التفكك والانقسام[3].

ـ بدون نسب لا تتحقق العصبية الضرورية لقيام الدولة «في أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو في معناه». والنسب منظوراً إليه في سياقه التاريخي، قد لعب دوراً أساسياً في قيام الدولة وتحققها[4]، المعطى الذي أكده ابن خلدون بقوله «صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو أن تصيبهم هلكة فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه..»[5].

---

(1) عبد الرحمان بن خلدون: المقدمة، دار القلم، بيروت ـ لبنان، ط 1، 1976، ص 154.

(2) وإن كان ابن خلدون يقرن التعاضد بمفهوم النسب أو القربى (= في أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو في معناه).. تراجع المقدمة...، مصدر سالف الذكر، خصوصاً الصفحات التالية: 123، 125، 128، 130.

(3) نفس المصدر، ص 164 ـ 165.

(4) قد يبرز التلازم بين النسب والعصبية وتأسيس الدولة، أكثر بالمغرب الأقصى ابتداء من ظهور دولة الأشراف السعديين. إلا أن ذلك لا ينفي أهمية الانتماء إلى نسب محدد خلال الحقبة التي سبقت، فدولة الموحدين (1145 ـ 1269) قد ارتكزت على انتسابها لأهل البيت، نفس الشيء بالنسبة للحفصيين بتونس والمرينيين بالمغرب الأقصى.

(5) عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة...، مصدر سالف الذكر، ص 128 ـ 129.

ـ بدون دعوة عقدية لا «تستقيم الدولة ولو توفرت العصبية» الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة العصبية» و«الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»، والدين هنا كأساس لاختزال انقسامات وتناقضات عصبيات القبائل، وأيضاً كأرضية إيديولوجية ناظمة لخيط الانتماء إلى المشروعية العربية الإسلامية (= دار الإسلام).

ثلاثة ثوابت متلازمة شكلت إذن، الأرضية التي تأسست عليها الدولة المغربية في الفكر الخلدوني: العصبية، النسب، الدعوة العقدية. وهي ثوابت استعملت أداتياً لتحليل حقبة دقيقة في تاريخ المغرب العربي[1]، كان لصاحب المقدمة شرف صناعة وصفها بحكمة «فكأني بالمشرق قد نزل به ما نزل بالمغرب على نسبته ومقدار عُمرانه، وكأنما نادى لسان الكون في العالم، بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة..»[2].

إن في حكمة الفقيه المالكي بيان لجرح جديد في ذات المغرب.. فهل تسعفنا متون صاحب المقدمة أن نعتمدها إطاراً مرجعياً لتأويل حلقة عميقة[3] في سيرورة تطور الدولة المغربية؟

نعتقد أن البُعد الزمني الذي يفصلنا عن عصر ابن خلدون، وهو زمن يفترض أن تقاس عظمته بتطور العلم والمناهج والذهنيات، يقتضي منا، كي لا نحرف مقاصد هذا المفكر الفذ، أن نعتبر ما تضمنته نصوصه مجرد مؤشرات لوضع محجوز، وليس تحليلاً أو تأويلاً لمصادر تأخذه وإخفاقاته.. وفي ذلك توافق حتى مع أغراضه من كتابة المقدمة، ألم يقل هو نفسه: «أن هدفه من كتابة المقدمة هو تحديد قواعد تساعد المؤرخ على نقد وفرز الأخبار

---

(1) نرمز هنا إلى حقبة تفكك دولة الوحدة على عهد الموحدين، وظهور الإمارات المنفصلة بالمغرب العربي (بنو مرين بالمغرب الأقصى، بنو عبد الواد بالمغرب الأوسط أو الجزائر، وبنو حفص بإفريقيا أو تونس).

(2) عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة...، مصدر سالف الذكر، ص 33.

(3) قارن «عبد الله العروي» (ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 1983)، ص 66.

المروية»[1].

منعطفان مركزيان سيفعلان في طبيعة الدولة المغربية وآفاق تطورها: تخلف المغرب العربي عن النهضة المتوسطية مع حلول القرن السادس عشر، وتعميق تأخره التاريخي لحظة احتلال الاستعمار لبلدانه مع بداية القرن التاسع عشر[2].

1 ـ الفهم الظاهري لمفهوم التأخر التاريخي، قد يقودنا إلى الاعتقاد بأن المقصود به توقف في وتائر النمو، سبق وأن حصل في تاريخ المغرب خلال حقبة معينة، وأن الطريق إلى تجاوزه رهين باستدراك ما لم يتم إنجازه وتحقيقه.

لكن، ومن منطلق وعينا بمركزية هذا المفهوم في مقاربة ثقل الإرث التاريخي على تطور الدولة المغربية، لا يمكن أن تكون نظرتنا له إلا نظرة تاريخية، بالمعنى الذي يحتم علينا إدراك دلالاته ضمن سياقها العام، وهو عمل نعتبره ضرورياً لفهم عمق تأثير العصر الوسيط، في تطور تاريخنا الحديث وقضايانا المعاصرة.

نعتقد أن الحدود المنهجية لهذه الدراسة، لا تسمح لنا بالتدقيق والتفصيل، لذا سنكتفي بالإشارة إلى ثلاثة مؤشرات بمتون المقدمة، نخالها أساسية لإدراك عمق الإنكسار في تاريخ مغرب العصر الوسيط، والذي سنعتمد «التأخر التاريخي» مفهوماً لتمثل قيمة ثقله على تطور الدولة المغربية المعاصرة.

فهكذا نستشعر عند الفقيه المالكي إحساسه العميق بتبدل أحوال الناس وأفول عمرانهم[3]، ونقرأ حديثه عن أخلاق الناس وقيمهم الجديدة، التي

---

(1) المرجع نفسه، ص 39.

(2) يمكن تحديد بداية التفكير في استعمار المغرب العربي مع انعقاد مؤتمري فيينا 1814 وإيكس لاشابيل 1819.

(3) تراجع المقدمة. . .، مصدر سالف الذكر، ص 32 ـ 33.

ليست سوى أخلاق دولة الانهيار[1]، وفي مستوى ثالث نقف عند معاينته لتوقف التطور وتكلس العمران، وشحوب مكانة الغرب الإسلامي بداخل العالم المتوسطي[2].

صحيح إن وراء «الاختيار المنهجي نظرة إلى التاريخ والمجتمع» وأن «خصوصية الحدث تحتم خصوصية التفسير وتستبعد استعارة الأنماط الجاهزة»[3]. فهل من حقنا أن نعتمد مفاهيم البحث التاريخي المعاصر (الدولة، المجتمع، الطبقة) في تفسير حقبة قديمة، قلما شكت موضوع اتفاق فكري بين الباحثين المهتمين بأسئلة العصر الوسيط وإشكالياته[4]؟

لقد تخللت دراسات الباحثين، فرضية غياب «برجوازية عضوية»[5]، قادرة على تحقيق بناء الدولة وضمان وحدة نسيجها الاجتماعي، وحتى الفئات التي اعتمدت التجارة عبر الصحراء مصدراً لتكوين رأس المال، لم تتمثل تاريخياً قيمة هذا الفائض في مضمار إحداث التراكم المطلوب لتطوير قوى الإنتاج. لهذا نقرأ عند «إيف لاكوست» قوله: «حقاً إن سكان الحضر، بحكم أنهم لم يكونوا برجوازية، يظهرون لنا كمسؤولين عن توقف الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط. طبعاً لم يستطع ابن خلدون الرجوع إلى مفهوم برجوازية لإبراز السمات الاقتصادية لجماعة الحضريين»[6].

---

(1) نفس المصدر، ص 123.

(2) Cf, Khaled Mannoudi: Epsaide caractérisation de la formation sociale anti-coloniale, R.J.P.E.M, No. 7, I trimestre, 1980.

(3) د. عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ...، مرجع سابق الذكر، ص 30.

(4) نحيل على أعمال البعض منهم، وفي حدود معرفتنا؛ محمد القبلي، بنسالم حميش، عبد الله العروي.

(5) حول مدى إمكانية توظيف مفهوم البرجوازية، أنظر بنسالم حميش، في: نقد الحاجة إلى ماركس، دار التنوير والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1983، ص 69.

(6) إيف لاكوست: ابن خلدون، ط .ماسبورو، نقلاً عن بنسالم حميش... بالمرجع السالف الذكر، ص 60.

بهذا المعنى إذن، نفهم لماذا كان دور التجارة عبر الصحراء شاحباً، مقارنة مع ما قام به التيار «المركانتيلي» بأوروبا، ولو أن الفضاءين المتحدث عنهما مختلفان من حيث الزمان والمكان[1]. ذلك أن عدم تكون الطبقة القادرة على رفع مشروع بناء الدولة والمجتمع بناء متماسكاً وواضحاً، قد أفقد المغرب العربي حظوظ التطور التاريخي الضامن لوحدته وقوته، الصائن لاستمرارية مقومات شخصيته.

ليس في نيتنا التدقيق في تحليل مصادر التأخر التاريخي وملامسة مظاهره.. هدفنا التأكيد على أن الأنماط التعليلية[2]، التي حكمت تفكير ابن خلدون حول الدولة والمجتمع جديرة بالتطوير عبر اعتماد مفاهيم البحث المعاصر واستغلال أدواته، للإمساك بخيوط حقبة نعتبرها من أعقد الفترات وأعمقها ثقلاً على تجربة المغاربة فكراً وسلوكاً: إنها مرحلة العصر الوسيط التي عايشها جزئياً، وأرّخ لها ولدولها صاحب المقدمة الفقيه المالكي عبد الرحمن بن خلدون (1332 ـ 1406).

2 ـ هذا، ويتميز القرن التاسع عشر، الذي يعد منتصفه تدشيناً للعهد المعاصر[3]، بأهمية أحداثه ووفرة ووضوح تآليفه التاريخية[4]، فهو قرن استكمال الرأسماليات الأوروبية لأسس بنائها المادي والفكري، وبالمقابل هو

---

(1) قارن مع:

Bernard Guenee: L'occident aux 14 et 15s. Les états.

(2) التعبير عن استعمال د. عبد الله العروي، يراجع مؤلفه: ثقافتنا في ضوء التاريخ...، سالف الذكر، ص‌ص 27 ـ 52.

(3) نشير إلى أن مشكلة التحقيب في التاريخ العربي لا زالت موضوعاً غير محسوم، ومع ذلك نعتبر منتصف القرن التاسع عشر بداية للعهد المعاصر، كما يأخذ بذلك مجمع الكتابات التاريخية.

(4) بدليل أن مجمل الكتابات التي تناولت المغرب العربي، غالباً ما تنطلق من القرن التاسع عشر لتدقق البحث فيه، من ذلك مؤلفات علال الفاسي (الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، 1948)، وعلي مراد (الإصلاحية الإسلامية بالجزائر، باريس 1978)، نيقولا زيادة (أصول الوطنية بتونس، بيروت، 1962 بالإنجليزية).

قرن تليين تناقضات هذه الرأسماليات بأفق نقلها لمجالات غير أوروبية بشكل يتلاءم وشرط نموها العام.

فالمغرب العربي الذي فرض عليه موقعه الاستراتيجي أن يتفاعل ويتأثر بأوروبا، مركز الحضارة عهدئذ، وجد نفسه في قلب هذه التحولات وبارتباط مع تياراتها سيما وهو الذي عايش المقدمات الممهدة لظهورها منذ القرن السادس عشر.. فكيف إذن سيصوغ المغرب العربي علاقاته مع هذه الأحداث النوعية، أو بكيفية أدق كيف ستستقبل الدولة المغربية «المتطورة» على قاعدة التأخر التاريخي، منعطفات القرن التاسع عشر، الذي يُعد قرن الاستعمار بالدرجة الأولى؟

لقد شدّدت الكتابات، التي اعتمدت تحولات القرن التاسع عشر مصدراً لتحليل التطور الحاصل في بنية الدولة المغربية، على تغير آليات الحكم ووسائل الدولة الخاصة بتأطير المجتمع وتسيير شؤونه. لذا سنقف عند مقاربتين حاولتا القيام بقراءة لطبيعة الدولة المغربية لحظة اصطدامها بالاستعمار، وهما معاً تقتربان أكثر مما تختلفان حول سلبية التطور الحاصل، وابتعاده عن إقرار أسس واضحة وعقلانية لدولة تجعل من الانصهار بالمجتمع المدني مستهدفها الأول.

فلدى الأولى يتخذ محمد عبد الباقي الهرماسي، من القرن التاسع عشر تاريخاً للانتقال من الدولة الخلدونية، المرتكزة على العصبية القبلية، إلى الدولة «الباتريمونيالية»[1] المحكومة من لدن «سلالة تعتمد على جيش وبيروقراطية منفصلين عن المجتمع، وموالين لشخص الحاكم وسلالته»[2].

وبالثانية يعتبر عبد اللّٰه العروي، القرن التاسع عشر لحظة ارتقاء الدولة

---

(1) المفهوم من استعمال محمد عبد الباقي الهرماسي، يراجع مؤلفه: المجتمع والدولة في المغرب العربي... السالف الذكر، وبخاصة الفصل الأول، ص‌ص 13 ـ 34.

(2) نفس المرجع، ص 8.

المغربية من طور الدولة السلطانية إلى إطار دولة التنظيمات[1]، وإن عمم تحليله ليشمل الدولة العربية الإسلامية ككل[2]، إذ يقول: «منذ قرون والدولة في البلاد العربية الإسلامية، سلطانية تخدم السلطان ـ ظل الله على الأرض ـ الجيش؟ هو يد السلطان، يحارب به في الداخل أكثر مما يواجه الخارج. الضرائب؟ هي غرامة تدر بما يحتاج إليه الأمير لا بما تستطيع عمله الرعية... الإدارة؟ هي في الغالب أمانة، أي تطلق على أفراد يؤتمنون على حال السلطان... لا يوجد ارتباط بين السلطان وبين المصالح الجماعية..»[3].

ثانياً: الحركات الوطنية ومشروع بناء الدولة المعاصرة/ قراءة في النصوص:

لم يكن غرضنا من الإحالة على المقاربتين السالفتين، أكثر من التأكيد على أن الدولة المغربية، التي أصيبت بجرح التأخر التاريخي لحظة تجدد الواقع الأوروبي بفعل النهضة، قد ابتليت ثانية بجرح الإدماج ضمن المنظومة الرأسمالية اقتصاداً، مجتمعاً، وقيماً وثقافة. فالتأخر مقروناً بالإدماج (= التبعية) هما الكفيلان بإعطائنا تفسيراً لدلالات الانتقال الحاصل في شكل الدولة المغربية، لا في طبيعتها وجوهرها، والذي كثفته موجات الدعوة إلى الإصلاح في كل من تونس على عهد خير الدين[4] والمغرب الأقصى زمن

---

(1) للتدقيق يراجع مؤلفه: مفهوم الدولة... السالف الذكر، وبخاصة الفصلين 4/5، ص‌ص 80 ـ 158.

(2) في كتابه الأصلي والأساسي: الإيديولوجية العربية المعاصرة، يعتبر عبد الله العروي الإشكالية الفكرية للمغرب جزءًا من إشكالية الفكر العربي بصفة عامة، وإن بدت في الفكر المغربي مظاهر التطور الخاص... يراجع مؤلفه: الإيديولوجية العربية المعاصرة...، م. س، ص 51 وما بعد.

(3) د. عبد الله العروي: مفهوم الدولة...، مرجع سالف الذكر، ص 129.

(4) من أجل الاطلاع على مضمون تجربة خير الدين في إصلاح الدولة بتونس، يراجع مؤلف «المنجي سميدة» المعنون بـ «خير الدين الوزير المصلح»، الصادر عن دار التونسية للنشر، 1970، 423 ص.

السلطان حسن الأول[1].

لعل من نافل القول، أن نجدد الحديث عن المصير الذي آلت إليه حركات الإصلاح التي شهدها مغرب القرن التاسع عشر ومعه العالم العربي والإسلامي.. وهي إصلاحات لم تستهدف أكثر من توطيد الدولة السلطانية[2] عبر إسعافها بالأدوات (= الجيش، التنظيم الإداري والوزاري، تعليم النخبة عبر البعثات إلى فرنسا..) القادرة على تمكينها من النهوض من غفوتها لحظة اصطدامها بالاستعمار[3].

كيف إذن، ستتعاطى الحركات الطونية بالمغرب العربي مع إشكالية بناء الدولة، وهي وراثة لواقعين تاريخيين معقدين، وفي نفس الوقت عميقين، من حيث التأثير على تفكير النخبات القائدة للعمل الوطني وطبيعة بدائلها؟ ثم ما هي المكانة التي سيحتلها النقاش حول بناء الدولة المعاصرة ضمن تصورات حركات وطنية منشدة إلى إخفاق مزدوج: العجز عن ترتيب شروط القطيعة مع تاريخ مغرب العصر الوسيط، والإخفاق في تجنب جرح الإدماج ضمن قيم المنظومة الرأسمالية؟ سنتخذ من 1930 منطلقاً لقراءة النصوص المؤطرة

---

(1) هناك العديد من المذكرات والمخطوطات التي تناولت موضوع الإصلاح بالمغرب منذ استعمار الجزائر، وبخاصة خلال عهد السلطان الحسن الأول، نكتفي بالإحالة على مرجع حديث بالنظر لغنى معطياته وحسن توثيقها، وهو مؤلف الأستاذ محمد المنوني: مظاهر يقظة المغرب الحديث، منشورات وزارة الثقافة والشؤون الإسلامية، مطبعة الأمنية، الرباط، 1973، 347 ص.

(2) قارن مع د. عبد الله العروي في: مفهوم الدولة...، مرجع سالف الذكر، ص 135.

(3) نفكر بالأساس في النظرة التي اختزلتها تجربة الإصلاح، والتي عبر عنها «ألبرت حوراني» وهو بصدد مناقشته لفكر الطهطاوي وخير الدين، حين قال: «كانت القضية التي شغلت الطهطاوي وخير الدين وإن عبر عنها كل منهما بشكل مختلف، هي حول هذا السؤال: «كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءًا من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم؟ يراجع مؤلفه: الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار، بيروت، 1968، ص 121.

لتصورات الحركات الوطنية لبناء الدولة المعاصرة ببلاد المغرب، ليس لأن العمل الوطني وليد هذا التاريخ[1]، أو لأن سنة 1930 هي لحظة اندلاعه[2]، وإنما لكون الثلاثينات، وبخاصة منتصفها، هي اللحظة التي ستمكننا من أن نقرأ نصوصاً تختزل رؤية ما لبناء الدولة، على محدودية هذه النصوص ونقائصها وطبيعة المنطلقات الناظمة لها.

كما أن الذي سيجعل من هذا التاريخ إطاراً مرجعياً مقبولاً لمقاربة نصوص الحركات الوطنية بشأن بناء الدولة المعاصرة، هو أن سنة 1930 قد مثلت في التاريخ الوطنية لحظة بروز عصر «جيل جديد» على حد تعبير «جاك بيرك»[3]. عصر جدير بأن تُقاس أهميته بتعدد ونوعية الإيديولوجيات السائدة عهدئذ (= الإيديولوجية الماركسية، الإيديولوجية التحررية الأمريكية المصقولة بمبادئ ولسون، ايديولوجية الدول المستعمَرة المناهضة للاحتلال والداعية إلى الاستقلال والتحرر).

فرضية أساسية ستوجه قراءتنا للنصوص المتضمنة لتصورات الحركات الوطنية حول بناء الدولة المعاصرة، قوامها أن التفكير في إقامة دولة معاصرة. عبر الدعوة إلى إمدادها بالإصلاحات الضرورية والشاملة، لم يكن تفكيراً نابعاً من تطور داخلي لبلدان المغرب ولا صادراً عن وعي تاريخي لمجتمعاتها

(1) أنظر التمييز الذي أقامه علال الفاسي بين العمل الوطني المنظم، و«الوطنية بمعنى الدفاع عن النفس»، بمؤلفه: الحركات الاستقلالية في المغرب العربي. . . السالف الذكر، ط 4، (هـ ـ د).

(2) العديد من الأدبيات المؤرخة لتطور الحركات الوطنية، تتخذ من عام 1930 منطلقاً للكتابة عن العمل الوطني المنظم والموجه، معتمدة على الأحداث البارزة التي شهدتها بلاد المغرب، والتي كان لها التأثير البالغ على وعي المغاربة ونضاليتهم ومنها: صدور الظهير البربري بالمغرب الأقصى، 16 مايو/أيار 1930، الدعوة إلى عقد المؤتمر الأفخارستي بتونس (1930)، والاحتفال بالذكرى المائوية لاستعمار الجزائر (1830 ـ 1930).

(3) Cf. Berque (J): Le Maghreb entre deuxzièmes, ed., Seuil, Paris.

بضرورة التحديث، بل يمكن التأكيد على أن المصادر التي استقت منها النخبات الوطنية وقتئذ، مفاهيمها ونظرتها للإصلاح،هي الدولة الاستعمارية ذاتها.. التي خانت، بتقدير الحركة الوطنية، مقتضيات عقود الحماية، وتنكرت لمبادئ الثورة الفرنسية والمظاهر المشرقة في فلسفة الغرب الرأسمالي[1]. لذا، سنعاين فهمين لبناء الدولة بوعي النخبات الوطنية، قد يبدوان مختلفين شكلاً، لكن متكاملين مضموناً وفي النتائج.. وهما معاً يمثلان، بتقديرنا، لحظتين في سيرورة النضال من أجل الاستقلال.

(أ) فمنذ أوائل الثلاثينات وحتى أواسط الأربعينيات، استمر وعي النخبة منشداً إلى دولة الاستعمار، يدافع عن المركز القانوني لبلدان المغرب[2]، دون أن يمس روح الحماية، أو يطرح بديل الاستقلال[3].. لذا ستعمل الحركات الوطنية بالدول الثلاث (المغرب/ الجزائر/ تونس) على صياغة عدة نصوص (= مذكرات، دفاتر، مطالب) تدعو فيها إلى ضرورة الوفاء لروح عقود الحماية والالتزام بمقتضياتها. فهكذا مثلاً، نقرأ في برنامج الإصلاحات المغربية (= مطالب الشعب المغربي)، الذي قدمته الحركة الوطنية بالمغرب الأقصى للإقامة العامة، في شهر نوفمبر 1934[4]، عدة نقط (خمسة عشر فصلاً) تتوخى الإصلاح ضمن دولة الاستعمار، دون أن تدعو لنفيها أو

(1) وهي النظرة التي تخللت كتابات وخطب العديد من الوطنيين على اختلاف مشاربهم السياسية، نعاين ذلك لدى السلفيين (علال الفاسي، ابن باديس، الإبراهيمي) وأيضاً الليبراليين (بورقيبة، محمد حسن الوزاني).

(2) نفكر بالخصوص في تونس والمغرب اللذان خَضَعَا لنظام الحماية بمقتضى معاهدتي باردو (1881) وفاس (1912) قبل 1930.

(3) ومع ذلك، نشير إلى أن الدعوة إلى استقلال بلاد المغرب، عملت من أجلها النخبات التي قادت العمل الوطني قبل 1930. ففي يناير من عام 1919، تقدمت اللجنة التونسية الجزائرية بمذكرة لمؤتمر السلام ولرئيس الولايات المتحدة الأميركية (ولسون يومئذ) طالبت فيها بالاستقلال التام والحق في تقرير المصير.

(4) نشير إلى أن نفس المطالب قد قدمت إلى سلطان المغرب عهدئذ الملك الراحل محمد الخامس، ولوزارة الخارجية الفرنسية.

إلغائها[1].

لن نقوم بتحليل بنية النص، ولا بتحديد سسيولوجي للمشرفين على صياغته وتقديمه للجهات المسؤولة[2]، ما نريد الإشارة إليه هو أن برنامج المطالب مقروءاً من زاوية بناء الدولة (= التحديث)، وفي ظل لحظة محددة من وعي النخبة القائدة للعمل الوطني، كان يرمز، من حيث هو دعوة للإصلاح، إلى موقفين جوهريين: تأجيل الإعلان عن المطالبة بالاستقلال (إحلال دولة وطنية بإلغاء دولة الاحتلال) عبر التأكيد على ضرورة الالتزام بروح عقد الحماية، وفي ذلك دفاع عن سيادة المغرب (مركزه القانوني) ومقومات شخصيته (ثقافياً، لغوياً ودينياً)، وتشهير بسلوك فرنسا التي تنكرت للمعنى الذي أسست عليه نظام الحماية وصاغت بنود معاهداته، وبالمقابل ترتيب شروطها الذاتية (= التنظيم) والموضوعية (= التعبئة) الكفيلة بإسعاف الحركة الوطنية على تقديم عملها وإنضاج التصورات الناظمة له، بما في ذلك نظرتها لشكل الدولة ونوعية المجتمع المرتقبين.

ضمن نفس الرؤية، نقرأ نص «المطالب المستعجلة» الذي قدمته الحركة الوطنية بالمغرب الأقصى للمقيم العام «نوجيس» خلال شهر أكتوبر/تشرين الأول من سنة 1936، والذي لا يغدو أن يكون تكثيفاً لبرنامج المطالب لعام 1934، من حيث المطالبة بالحريات الديمقراطية، وتوحيد التعليم وإصلاح القضاء والفلاحة، وتعميم الاستفادة من تشريعات الشغل لتشمل المغاربة والفرنسيين على السواء، علاوة على إصلاح النظام الجبائي وقطاع الصحة.

---

(1) من ذلك، الدعوة إلى: تطبيق معاهدة الحماية وإلغاء كل مظاهر الحكم المباشر/توحيد النظامين الإداري والقضائي لجميع البلاد المغربية/تقديم المغاربة في جميع فروع الإدارة المغربية/الفصل بين السلطات التي يقوم بها القواد والباشوات/إحداث بلديات ومجالس إقليمية وغرف تجارية... إلخ.

(2) يراجع د. محمد عابد الجابري في: تطور الإنتلجانسيا المغربية، الأصالة والتحديث، ضمن المؤلف الجماعي: الإنتلجانسيا في المغرب العربي، دار الحداثة، بيروت، ط 1، 1984، ص 5/ 60.

وبتونس، لم تشذ الحركة الوطنية بقيادة حزب الدستور الجديد[1]، عما حصل لمثيلتها بالمغرب الأقصى: دعوة للإصلاح ضمن بنية الاستعمار مع العمل على «تهييء» الشعب التونسي للحظة الإعلان عن المطالبة بالاستقلال (إحلال الدولة التونسية محل الدولة المستعمرة)، وهي الرؤية التي عكستها الوثائق الصادرة عن حزب الدستور الجديد منذ انعقاد مؤتمره التأسيسي (قصر هلال 2 مارس/آذار 1934).

ففي الخطاب الذي ألقاه الحبيب بورقيبة لحظة الإعلان عن ترسيم الانشقاق بتأسيس حزب جديد، نقف عند طبيعة التوجهات الجديدة للنخبة الوطنية بتونس، حيث أكد يقول: «لقد اخترق هؤلاء المبعوثون (= الفرنسيون) جل مناطق البلاد، فاستمعوا لنفس المتمنيات، لنفس اللغة الصادرة عن شعب مسالم لا يضمر أي شعور بالكراهية تجاه فرنسا، لكن يطالب بحقوقه في الاستمتاع بالحريات التي انتزعت منه، كما فهموا أن الشعب التونسي مصر على أن يقيم بتونس نظاماً سياسياً واقتصادياً مؤسساً على المساواة والعدل. .»[2].

نعتقد أن الأرضية التي حددت توجهات النخبة للعمل الوطني، وبالتالي فعلت في طبيعة الوثائق الصادرة بعد تأسيس حزب الدستور الجديد، هي مقررات مؤتمر «قسم الجبل» المنعقد يومي 12/ 13 مايو/أيار 1933.. إذ نقرأ بشكل بارز التأكيد على شخصية الشعب التونسي وسيادته، دون أن يعلن عن مبدأ الاستقلال أو التلميح لإلغاء دولة الحماية، لذلك نصّت المقررات على «أن الغاية التي يرمي إليها الحزب من العمل السياسي هي تحرير الشعب التونسي، وإعطاء البلاد نظاماً صالحاً مستقراً في شكل دستور، يحفظ

---

(1) وهو الحزب الذي تأسس على إثر الانشقاق في صفوف اللجنة التنفيذية لحزب الدستور القديم، (1934).

(2) Voir le discours de Bourguiba au congrés de Ksar-Helial, 2 Mars 1934, in: Histoire du mouvement national tunisien, 1934-1936; documents, p. 29.

الشخصية التونسية، ويحقق سيادة الشعب[1].

هذا، وبنفس الروح (= التفكير في بناء الدولة من خلال الدعوة إلى إصلاح دولة الحماية)، صاغت النخبة الوطنية المذكرة المشهورة حول سياسة فرنسا بتونس، الموجهة لـ «پييرڤيينو» Pierry Vienot، نائب كاتب الدولة للشؤون الخارجية وقتئذ، بتاريخ 28 أغسطس/آب 1936، والتي استهدف من خلالها، كما تبرز خاتمة الرسالة المرفقة بها، العمل على فتح جسور للحوار بين الحركة الوطنية التونسية والإقامة العامة الفرنسية، سيّما وأن المناخ السياسي بفرنسا (= تجربة الجبهة الشعبية) كان يؤشر لمثل هذا الانفتاح[2].

فبعد رصد المذكرة لوضعية تونس على امتداد الخمسين سنة التي مرت على احتلالها، أكدت على أن هناك اقتناعاً بأن «الحماية وبالرغم من عيب العنف الذي ارتسمت به منذ البداية، يمكن، بعد نصف قرن من الاحتكاك، أن تتطور عبر الوسائل السلمية وبروز علاقات جديدة قوامها التضامن الروحي والمادي.. والتي من الممكن أن تؤدي بالشعب إلى نظام عادي يستمد قوته من الرضا الحر والنظرة الواضحة للمصالح المشتركة..»[3]. لذا جددت المذكرة الدعوة إلى تحقيق جملة من المطالب، لا تختلف عن تلك التي سبق للحركة الوطنية التونسية أن ناضلت من أجلها سلفاً[4].

إن نفس النظرة هي التي ترددت بمجمل وثائق الحزب ومواقفه اللاحقة (خطاب بورقيبة الملقى في 11 سبتمبر/أيلول 1936، وسلسلة المقالات

(1) تحقيقاً لهذا الهدف، حددت النخبة الوطنية التونسية الأدوات الكفيلة بالإنجاز ومنها: برلمان تونسي منتخب انتخاباً عاماً، حكومة مسؤولة أمامه، تطبيق مبدأ الفصل بين السلط الثلاث، شمولية تطبيق النظام القضائي، إجبارية التعليم وتعميمه، صيانة اقتصاد البلاد وحمايته.

(2) Cf., Samya El Mechat: Le gouvernement du front populaire et la poussé nationalisme au Maghreb, 1936-1937, Revue d'histoire Maghrébine.

(3) Mémoire sur la politique de la france en tunisie, in: H.M.N.T, documents, le dialogue, 1963-1938, op. cit., pp. 62-63.

(4) Ibid., pp. 63-65.

المنشورة على أعمدة جريدة العمل التونسي)[1]. لذا، نعتقد أن تصوراً ما للدولة في وعي النخبة كان موجوداً، وهو وإن كان شاحباً على مستوى منطلقاته الفكرية ونظرته لأسس بناء الدولة المعاصرة المستقلة، فإنه يضمر تحديداً مسبقاً للمعالم العامة للدولة المرتقبة[2].

قد تتسم مقاربة مفهوم بناء الدولة المعاصرة في تصور الحركة الوطنية الجزائرية، بنوع من التعقيد، بالمقارنة مع مثيلاتها بالمغرب الأقصى وتونس، وذلك لسببين اثنين: مضاعفات الثقل الاستعماري على تطور الدولة بالجزائر مفهوماً ووجوداً[3]، وتعدد مكونات الحركة الوطنية لحظة بروزها ومباشرتها لنشاطها الوطني[4]. لذا سنجد على امتداد العشرينات والثلاثينات، بل وحتى الأربعينات[5]، نزعات تدعو تارة لمبدأ الاستقلال التام والشامل، وطوراً للتطور والمساهمة ضمن دولة الاستعمار ومؤسساته، وأحياناً تنادي بالاندماج والإلحاق[6].

(1) Cf., Roger le Tourneau: évolution politique de l'Afrique du Nord musulmane, ed. Armand colin, Paris, 1962, p. 79.

(2) Habib Bourguiba: La tunisie et la France, pp. 91-92; cité in: Roger le Tourneau, op. cit., p. 79.

(3) أنظر وجهة نظر بشأن هذا الموضوع بدراسة صالح بشير: بحث أولي في ديناميكية تكون الدول الحديثة في بلاد المغرب، مجلة قضايا عربية، السنة السادسة، العدد الثامن، ديسمبر/كانون الأول 1979، ص‌ص 49 ـ 62.

(4) يضمن «أندريه لوشي» وهو واحد من الباحثين في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، هذه الاتجاهات في أربعة، وذلك تحديداً منذ 1924: المناصرون والملتفون حول الشيوعيين، الموالون لحركة الإدماج، العلماء، الفئات المنتمية إلى شريحة المثقفين الجزائريين.. للتدقيق يراجع مؤلفه:

La naissance du nationalisme Algérien, ed. de minuit, 1962, p. 61 et S.

(5) نعتبر «بيان الشعب الجزائري» الصادر في فبراير 1943، بداية مرحلة القطيعة مع أوهام الإدماج، والتطور ضمن دولة الاحتلال، يراجع النص بملاحق مؤلف د. أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية 1930 ـ 1945، ج 3، 1977، ص 265 ـ 290.

(6) يراجع موقف فرحات عباس، وبخاصة مقاله المشهور، المنشور بجريدة «الوفاق»، الصادرة بتاريخ 23 فبراير/شباط 1936، والذي نفى فيه وجود أمة جزائرية.

يجب أن نسجل، ونحن بصدد مناقشة مشروع بناء الدولة في تصور الحركة الوطنية الجزائرية، ريادة نجم الشمال الإفريقي[1]، في مجال التأكيد على استقلال الجزائر، والمطالبة بدولة بديلة عن أجهزة الاحتلال ومؤسساته، وذلك بالرغم من كل النقاشات التي تناولت بالتحليل منطلقات تأسيس النجم ومرجعيات تفكيره[2]. فهكذا نلمس ـ عند قراءة المطالب الجزائرية المقدمة من لدن مصالي الحاج إلى المؤتمر المنظم من طرف «عصبة مناهضة الاضطهاد الاستعماري» ببروكسيل ما بين 10 ـ 14 فبراير/شباط 1927 ـ عناصر رؤية تجمع بين السياسي (= إلغاء دولة الاحتلال عبر المطالبة باستقلال الجزائر وجلاء قوات الاستعمار الفرنسي، تكوين جيش نظامي وطني، إلغاء قانون الأهالي، إحلال برلمان وطني محل اللجان المالية) والاجتماعي الاقتصادي (= إرجاع الأراضي المنزوعة من لدن الإقطاعيين، عملاء الإمبريالية، والمعمرين والشركات الرأسمالية، إلى صغار الفلاحين، تمتيع الشعب الجزائري بمختلف أشكال الحرية بما في ذلك الحقوق النقابية، وتطبيق قوانين الشغل..)[3].

هذا وسيحدد مصالي الحاج، باعتباره رئيساً لنجم الشمال الإفريقي، الدفاع عن نفس الموضوعات والمطالب. فبالخطاب الذي ألقاه أمام وفد المؤتمر الإسلامي العائد من باريس (أغسطس/آب 1936) أكد على أن «نجم

(1) للتدقيق في نجم الشمال الإفريقي من حيث شروط التأسيس والتطور والمساهمة في نطاق الحركة الوطنية الجزائرية ومظاهر التنسيق والعمل المشترك بالمغرب العربي، يراجع مؤلف محفوظ قداش ومحمد فناش: نجم الشمال الإفريقي 1926 ـ 1937، وثائق وشهادات لدراسة تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر، 1904.

(2) من أجل الاطلاع على واحد من هذه النقاشات، يراجع:
Ageron (C.H.R): L'étoile nord africaine et le modèle communiste, élements d'une enquête comparative, in: les entiers de tunisie, in: 117-118, pp. 199-235.

(3) Cf., Claude Collot et J.R., Henry: le mouvement national algérien, les textes, op. cit., p. 39.

الشمال الإفريقي هو الوحيد الذي تجرأ على رفع الصوت للاحتجاج ضد كل سوء استعمال السلطة والظلم والإجحاف، وليقول أمام العالم أن الجزائر لم تمت، وإنها بإرادة أبنائها تريد أن تعيش حرة سعيدة»، وبعد إعلانه عن تأييد مطالب المؤتمر الإسلامي، يضيف: «لكننا نقول صراحة وبشكل لا يقبل التراجع بأننا نتبرأ من ميثاق المطالب بخصوص إلحاق بلادنا بفرنسا وبخصوص التمثيل البرلماني. . »[1].

إن تأكيدنا على توجهات نجم الشمال الإفريقي، لا يلغي أدوار المكونات الأخرى للحركة الوطنية الجزائرية، وإن كانت هناك فروقات في صياغة المطالب وتحديد الرئيسي منها والثانوي[2]، وأيضاً اختلافات في آفاق حل مشكلة الاستعمار بالجزائر خاصة، وبالمغرب العربي عامة[3].

(ب) لقد حاولنا الوقوف عند نصوص الوثائق الصادرة عن نشاط الحركات الوطنية المغربية على امتداد أواخر العقد الثاني والثالث من هذا القرن، لنرصد المفهوم الذي حكم تصورات النخبات الوطنية لبناء الدولة المعاصرة. فهل في الإمساك بهذه الحلقة (الحقبة) نفي للسابق وتأسيس للاحق؟ أم لا يغدو الأمر أن يكون لحظة تاريخية في وعي النخبة، قررتها شروط المرحلة المتحدث عنها دون أن تلغي جسور التواصل مع السابق وضرورات الامتداد مع اللاحق؟[4]

---

(1) للاطلاع على فقرات من الخطبة، يراجع مؤلف د. أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية. . . السالف الذكر، صص 270 ـ 282 (الملاحق).

(2) قارن مع علي مراد، في: الإصلاحية الإسلامية بالجزائر، 1925 ـ 1936، محاولة في التاريخ الديني والاجتماعي، باريس، 1967، ص 472.

(3) نفكر في حركة الشيوعيين وأطروحاتها حول القضية الاستعمارية، التي لم تخرج، على الأقل حتى حدود أواسط الأربعينيات، عن مواقف الأممية الثالثة والحزب الشيوعي الفرنسي (= صعود قيادة عمالية بالمتروبول شرط لتحرر المستعمرات).

(4) قارن مع أمحمد مالكي في: الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي، جدل الوحدة وبناء الدولة القطرية، مجلة الوحدة، العدد 19، أبريل 1986، صص 136 ـ 143.

ليس استطراداً التأكيد على دلالات ومغزى هذه الحقبة في سيرورة العمل الوطنية بالمغرب العربي، وفعلها في تشكل وعي النخبة القائدة وقتئذ، تلك الدلالات التي رمزت إلى «نشوء جيل جديد متشبع بروح المقاومة السياسية التي لا تعطي السلاح المقام الأول في كل معركة..»[1]. بهذا المعنى، نفهم لماذا برزت فكرة التحديث، فتصدرت برنامج الحركة الثلاث: كتلة العمل الوطني (1934)، حزب الدستور الجديد (1934)، وحزب الشعب الجزائري (1937)، وقبله نجم الشمال الإفريقي.. وبذلك أيضاً نتمثل لماذا كان التفكير في بناء الدولة الوطنية يمر عبر الدعوة إلى الإصلاح الذي يتنافى ووجود دولة الاحتلال واستمراريتها، وإن كنا لا ننفي الآفاق التي فتحتها أحداث صعود اليسار (الجبهة الشعبية) إلى السلطة بفرنسا، أمام العمل الوطني وحركاته الجماهيرية[2].

إن الرهان على الجبهة الشعبية في إنجاز مهام التحديد قد سقط، كما أصيبت تجارب الحوار بخيبة الأمل، سواء قبيل صعود حكومة اليسار أو بعدها. لذلك طرح خيار القطيعة مع سياسة المراحل[3]، ليبرز بديل الاستقلال كما عكسته مجمل وثائق الحركات الوطنية المغربية الصادرة على امتداد عقد الأربعينيات.. فهل حافظ منعطف الانتقال، من نفي دولة الاحتلال إلى إحلال الدولة الوطنية (= مبدأ الاستقلال)، على إمكانية امتداد أصول التحديث كما أبرزتها نصوص الثلاثينيات؟

بداية، يجب أن نسجل القيمة التاريخية لمنعطف الانتقال في وعي النخبات المغربية، وهو انتقال موسوم بطابع القطيعة مع الخطاب المراهن على الإصلاح ضمن بنية الاستعمار، الذي ساد الحياة السياسية المغربية على امتداد

(1) علال الفاسي: الحركات الاستقلالية... سالف الذكر، ص 127.
(2) للتدقيق يراجع الحضري جمال: المغرب العربي خلال عهد الجبهة الشعبية 1930 - 1937، أطروحة السلك الثالث، باريس الثانية، 1985، 1986، (بالفرنسية).
(3) تراجع وجهة نظر علال الفاسي بمؤلفه: الحركات الاستقلالية... السالف الذكر، ص 68.

عقد الثلاثينيات، إذ أصبحنا أمام منطق جديد من خلاله ستصوغ النخبة المغربية القائدة للحركات الوطنية أسس تفكيرها في قضايا التحرر والاستقلال وبناء الدولة المعاصرة. وهو منطق نخاله محكوماً بالأحداث الفاعلة في صناعته وقتئذ: تراجع مكانة فرنسا كقوة دولية، بل وتعرّضها لجرح الإهانة زمن الحرب[1]، تعزيز مكاسب حركات التحرر وتقدمها على طريق تصفية الاستعمار[2]، نهوض التيار القومي باستقلال مجموعة من أقطار الوطن العربي وتأسيس الجامعة العربية، علاوة على بداية شيخوخة ظاهرة الاستعمار المباشر، سيما مع تأسيس منظمة الأمم المتحدة. فهل نذهب مع «روجي لوتورنو» إلى اعتبار تغير المناخ الدولي عاملاً حاسماً في طرح النخبات الوطنية شعار الاستقلال، كما كان حدث صعود اليسار إلى السلطة بفرنسا محدداً جوهرياً لاعتماد منهجية الدعوة إلى الإصلاح؟[3]

نختلف مع «روجي لوتورنو» في ترجيح العامل الخارجي على غيره من المحددات، لتفسير الأسس المفرزة لشعارات الحركات الوطنية، لنقول بأن وعي النخبات القائدة للعمل الوطني، قد تحكم، بتظافر مع وضعياتها العامة، في رسم موضوعات كل مرحلة.. وهو وعي نعتقد بأن التجريبية المفتقدة للأسس النظرية القادرة على تحديد ما هو تكتيكي/مرحلي، وما هو بعيد واستراتيجي، هي التي فعلت في تشخيص معالمه وحصر سقفه النضالي: التعبئة من أجل التنظيم أولاً (= مرحلة الدعوة إلى الإصلاح 1934 ـ 1944)، ثم التعبئة بأفق كسب خيار الاستقلال ثانياً (مرحلة المطالبة بالاستقلال 1944 ـ 1955)، وفي الحالتين معاً، يبقى الرهان على استعادة الدولة المفقودة بفعل الاستعمار، هو الهدف المركزي، بغض النظر عن طبيعة الدولة وعن خياراتها

(1) نفكر في الاحتلال النازي لجزء من فرنسا، وصعود حكومة ڤيشي إلى السلطة برئاسة المارشال «پيتان» (1940 ـ 1944).

(2) من ذلك الهند، أندونيسيا، الباكستان، حركات جنوب شرق آسيا، وبعض المنظمات الإفريقية.

(3) Cf., Roger le Tourneau: évolution..., op. cit., p. 123.

المستقبلية.. وفي ذلك تأجيل مضمر لتساؤل أساسي، بل ومصيري: أي دولة نريد أن نستعيد، وعلى أي قاعدة نتوخى إعادة بنائها؟

فهكذا مثلاً، نقرأ في النص الرسمي لعريضة الاستقلال المقدمة من طرف الحركة الوطنية بالمغرب الأقصى (ميثاق 11 يناير/كانون الثاني 1944) للإقامة العامة الفرنسية وسلطان المغرب الملك الراحل محمد الخامس، تجديد التأكيد على الإصلاح (= التحديث)، لكن هذه المرة مقروناً بشرط الاستقلال وليس ضمن دولة الاحتلال[1]. وفعلاً، إن النظرة الفاحصة لنص ميثاق 11 يناير/كانون الثاني 1944، ولردود الفعل الناجمة عن تعميمه[2]، تحدو بنا إلى استنتاج خلاصتين اثنتين، في نطاق الموضوع الذي نفكر فيه: أولهما أن رفع شعار الاستقلال (استعادة الدولة المغربية) قد أصبح المؤطر الرئيسي للنشاط الوطني، وهو استقلال يستمد أفقه التحديثي من مطالب الشعب المغربي لسنة 1934[3]، والخلاصة الثانية، وهي نتيجة منطقية للأولى، القطيعة مع وهم الإصلاح ضمن نظام الحماية (نفي دولة الاحتلال)[4]. لذا، سينعكس الانتقال الحاصل في وعي النخبة، على مضمون الوثائق اللاحقة لعريضة المطالبة بالاستقلال (11 يناير/كانون الثاني 1944)، فلأول مرة سنقرأ تحليلاً قانونياً

(1) المعطى الذي عكسته مقررات العريضة، حين أكدت على المطالبة «باستقلال المغرب ووحدة ترابه..» مع «السعي لدى الدول التي يعنيها الأمر للاعتراف بهذا الاستقلال وضمانه..».

(2) نفكر خاصة في المظاهرات التي تلت لحظة الإعلان عن العريضة، وأشكال القمع التي واجهت بها الإقامة العامة مختلف مكونات الحركة الوطنية المغربية (اعتقالات 19 يناير/كانون الثاني 1944)، وأيضاً الوثائق المؤسسة لحزب الاستقلال المغربي الرافع للعريضة ذاتها، والرد الوطني على مقترحات الإصلاح التي تقدم بها المقيم العام «غابرييل پو» في أعقاب تقديم العريضة.

(3) قارن مع د. محمد عابد الجابري، في: تطور الإنتلجانسيا المغربي... دراسة سالفة الذكر، ص 39.

(4) أنظر تفسير الضرورات هذه القطيعة بمؤلف علال الفاسي: نداء القاهرة، مطبعة الرسالة، ط 2، 1983، الرباط، المغرب، ص 79.

وتأويلاً سياسياً مختلفين لنظام الحماية عما كان سائداً حتى أواخر عقد الثلاثينيات، حيث سيقع التركيز، من جانب الحركة الوطنية، على عدم شرعية معاهدة فاس (30 مارس/آذار 1912)[1] وفساد نظامها الذي شكل، منذ تقنينه وتنظيمه، أداة للاستغلال الاقتصادي والاضطهاد الاجتماعي والحضاري[2].

بهذه الروح ستجدد تونس تجربة الحوار مع فرنسا، ضمن مناخ مختلف بالتأكيد عن أجواء الثلاثينيات، وبعقلية متطورة عن تلك التي أطرت تجربة الدعوة إلى الإصلاح، فكانت النتيجة الدخول في مفاوضات الحكم الذاتي كخطوة نحو عقد أو وفاق الاستقلال السياسي.

لقد أبرزنا سلفاً القيمة التاريخية لصدور «بيان الجزائري» (فبراير/شباط 1943)، وأهميته على صعيد وعي النخبة المؤطرة للحركة الوطنية الجزائرية[3]، فمعه تصدرت موضوعات الأمة، الدولة، السيادة، الاستقلال. . ، نقاشات فصائل الحركة. لذا نعتقد أن التحول من الرهان على التطور ضمن بنية دولة الاحتلال، إلى طرح بديل الدولة الجزائرية المستقلة، وإن حصل مع بداية عقد الأربعينيات فإنه قد ظل غامضاً في وعي النخبة، قياساً لما تحقق في كل من المغرب وتونس[4]، بدليل المراوحة بين الحلول الفرنسية، والنضال من أجل بناء الأداة القادرة على امتلاك الطرح الجدي والجذري لمستقبل الجزائر.

هكذا إذن، أصبحت الدعوة إلى الاستقلال واسترداد السيادة الوطنية،

(1) يراجع الكتاب الصادر عن مكتب المغرب العربي بالقاهرة، تحت عنوان: الحماية الفرنسية في مراكش بعد 36 سنة، مطبعة الرسالة، مارس/آذار 1948، ص 45.

(2) نلاحظ هذا النوع من التأويل لنظام الحماية (فهم الحماية ضمن السياق التاريخي لظاهرة الاستعمار) في الكتابات المتأخرة للحركة الوطنية، أي أواخر الأربعينيات وبداية الخمسينيات. هكذا مثلاً يخصص علال الفاسي فصلاً خاصاً بـ «الاستعمار» ضمن مؤلفه: نداء القاهرة. . . السالف الذكر، ص 111/156.

(3) كما وقع تقديمه للمقيم العام «بيروتون Peyrouton» من أجل دراسته في 31 مارس/آذار 1943.

(4) Cf., Harbi(m), le F.L.N., Mirage et réalité, des origines à la prise du pouvoir ed. J.A., 1980, pp. 31-45.

شعاراً موحداً ببرامج الحركات الثلاث منفردة ومجتمعة. فبالعودة لوثائق التنظيمات التي أسست عقب أحداث الجامعة العربية، وهي المرحلة الأكثر تقدماً ونضجاً في حقل العمل المشترك والتنسيق بين الحركات الوطنية المغربية[1]، سنعاين مدى التشديد على مبدأ المطالبة بالاستقلال ورفض دولة الاستعمار.

لذا، سنقرأ بالتوصيات الصادرة عن مؤتمر المغرب العربي المنعقد بالقاهرة ما بين 15 ـ 22 فبراير/شباط 1947، دعوة مشددة إلى «إلغاء معاهدتي الحماية المفروضتين على تونس والمغرب، وعدم الاعتراف بأي حق لفرنسا في الجزائر» مع «مطالبة الحكومات المغربية والهيئات الوطنية بإعلان استقلال البلاد» و«جلاء القوات الأجنبية على بلاد المغرب كلها» علاوة «على رفض الانضمام إلى الاتحاد الفرنسي في أي شكل من أشكاله» مع «تعزيز الكفاح في الداخل والخارج لتحقيق الاستقلال والجلاء»[2]. وهي ذات الأهداف التي سيعكسها الميثاق التأسيسي للجنة تحرير المغرب العربي (1948)، التي ترأسها عبد الكريم الخطابي، وأيضاً جيش تحرير المغرب العربي (1955)[3].

ثالثاً: نظرية للدولة المغربية أم معالم لبناء دول بالمغرب العربي؟

لقد أفرزت تجربة الحركات الوطنية في مجال مقاومة الاستعمار،

---

(1) أنظر أمحمد مالكي في:
ـ الحركات الوطنية والاستعمار بالمغرب العربي... مقال سالف الذكر.
ـ حول مشروع وحدة المغرب العربي الكبير/مقاربة لبعض عناصر الخطاب، مجلة شؤون عربية، العدد 49 مارس/آذار 1987، تونس، 16/ 41، وبخاصة العنصر الأول (= دلالات التاريخ المشترك).

(2) من أجل الاطلاع على نص التوصيات، يراجع د. أمحمد بن عبود ود. جاك كاني، في: مؤتمر المغرب العربي سنة 1947، وبداية نشاط مكتب المغرب العربي في القاهرة، عملية ابن عبد الكريم، المجلة التاريخية المغربية، العددان 25/ 26، يونيو/حزيران 1982، ص‌ص 7 ـ 30.

(3) نشير إلى أن جيش تحرير المغرب العربي كان مكوناً من حركة المقاومة المغربية وجبهة التحرير الوطني الجزائري.

والتفكير من أجل إعادة بناء الدولة وتحديث أجهزتها، نتائج شكلت موضوع استفهامات شتى بشأن مضمونها وطبيعتها، وأبعادها. لذا، ليس غريباً أن نعاين شيوع أحكام حبلى بأحاسيس متباينة من حيث المواقع، لكن متقاربة من حيث الاستنتاج والتقييم والتقدير معاً. فالتجربة «خيبة أمل وطنية» لدى البعض[1]، وعند آخرين لحظة ترجيح الوطني على الاقتصادي/الاجتماعي (= الطبقي) والسياسي على الثقافي/الفكري (= النظري)[2]، ولدى البعض الآخر صراع غامض لم تسعفه طبيعة القوى الفاعلة فيه، تخويل البلاد أفقاً تحريرياً مؤسساً وواضحاً[3].

ليس استطراداً أن نجدد التأكيد على أن الحركات الوطنية المغربية، وهي تقاوم من أجل التحرر والاستقلال، ظلت منشدة إلى إرثها التاريخي (التأخر والإدماج)، منه تستمد زادها الفكري والنظري، وعبره تصوغ الشعارات القادرة على خلق الديناميات الممكنة لتعبئة الفعل الجماهيري.. فهل ارتقت إلى إبداع مفاهيم عن الدولة ومؤسساتها، عن المجتمع المدني ومكوناته الأنثروبولوجية والثقافية، عن العلاقة بين الفرد وانتماءاته السياسية والوجدانية؟ إجمالاً، هل حددت لذاتها ثقافة تصلح لأن تكون أساساً لنظرية أصيلة عن الدولة المغربية؟

ستكون إجابتنا بالنفي، وهو نفي نعتقد بإمكانية الدفاع عن مشروعية حضوره من الوجهتين التاريخية والفكرية.. ذلك أن تجربة الحركات الوطنية،

---

(1) Cf., Helebem: Le désenchantement national..., op. cit.

(2) تراجع وجهة نظر د. محمد عابد الجابري، في: تطور الإنتلجانسيا المغربية... السالفة الذكر، ص 41.

(3) نحيل على مؤلفين اثنين:
- محمد حربي: جبهة التحرير الوطني، السراب والواقع... مرجع سالف الذكر (بالفرنسية).
- مغنية الأزرق: نشوء الطبقات في الجزائر، دراسة في الاستعمار والتغيير الاجتماعي/السياسي، ترجمة سمير كرم، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط 1، 1980.

على تعقّد ظرفيتها، وغنى معطياتها وأشخاصها، وكثرة تعثراتها وعللها، لم تتمكن من بناء دولة مغربية عصرية، على الأقل لسببين اثنين: افتقادها للنظرية القادرة على تمكينها من فك رموز إرثها التاريخي واستلهام أفق للتحرر مؤسس على منطلقات واضحة وثابتة، وبالضرورة افتقادها للقوى (= النخب) المالكة للوعي التاريخي الكفيل بصياغة مشروع مجتمعي شامل وواعد.

(أ) لقد شددنا سلفاً على نزعة «التجريبية» في ممارسة الحركات الوطنية المغربية، وهي، فيما نعتقد، تجريبية مجردة من أساسها النظري، ممسكة بخط الإصلاحية. . على الأقل حتى حدود الأربعينيات وبداية الخمسينيات[1]. لذا ليس صدفة أن يصدر علال الفاسي كتابه المهم حول «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي» عام 1948، ليضمّنه خلاصات معرفته ومسايرته، بل ومعايشته للحركات الثلاث، وليشدد على نقائص التجربة ومواطن الضعف فيها.

نقرأ في خلاصة كتابه، التي أصر أن يكسبها طابعاً توجيهياً، نصاً في غاية الدقة والجرأة الفكرية الجديرة بالتقدير، من زعيم كان له دور الريادة في تأطير العمل الوطني منذ بداية عقد الثلاثينيات، يقول علال: «وإذن فالحركات الاستقلالية في المغرب العربي حقيقة قائمة، وهي سائرة في خطتها الرشيدة بفضل تضحية رجالها وتضامن أنصارها، ويمكننا أن نعتبرها اللسان الأمين والترجمان الصادق عما يشعر به كل مغربي ومغربية. . . ولكن هذا كله لا يعني أنها قد وصلت الكمال في تكوينها وتنظيمها، بل من الواجب عليها وقد جلينا فضائلها أن ننبهها إلى بعض مواطن النقص التي يجب أن تعمل على إتمامها، وأول هذه المواطن في نظرنا هو ما يرجع لتكوين النظرية، وأعني بها ما يتعلق بخلق برنامج مفصل للنظام السياسي والاقتصادي الذي يجب أن يكون عليه المغرب في وقت استقلاله، لأننا نعتقد أن العمل للاستقلال ليس

(1) وهي لحظة بداية شعور النخبة القائدة للعمل الوطني بضرورة تمثل النظرية القادرة على تأطير المشروع المجتمعي الذي تناضل من أجل إنجازه.

إلا وسيلة لتحقيق أهدافنا العظيمة في إصلاح حال الأمة وإسعادها..»[1].

على قاعدة هذا الوضوح في تشخيص ضعف تجربة الحركات الوطنية والدعوة إلى تجاوز نقائصها، سيؤلف علال الفاسي كتاباً ثانياً، برنامجياً ونقدياً معاً، إنه «النقد الذاتي»[2]، الذي أراده علال أن يكون تنفيذياً للتوجيه الذي دعا إليه بكتاب «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي»[3].

هل يكفي أن ندعو إلى تكوين النظرية القادرة على استجلاء آفاق الحركات الوطنية المغربية وحسب، أم يجب أن نجهد من أجل القيام بتأويل نقدي لمحددات غياب النظرية في حد ذاتها؟ سننطلق من الاعتقاد مع د. عبد الله العروي، بأن التفكير في تجربة المغرب والمغاربة، قد يصعب فصلها عن التجربة العربية ككل، وإن على الرغم من الاختلاف والتفاوت في خط التطور، فإن الانتماء إلى إشكالية واحدة؛ تاريخياً، سياسياً، وثقافياً، أمر لا مندوحة عنه[4]. لذا نعتقد بأن العودة للأطر المرجعية التي مثلت مصادر تفكير النخبات، هي المعبر الطبيعي للإمساك بأسس إخفاق تجربة الحركات الوطنية في حقل بناء الدولة المغربية المعاصرة.

قد لا يختلف اثنان اليوم، في أن السلفية هي الإطار المرجعي الغالب، الذي حكم تصورات الحركات الوطنية بالدول الثلاث لحظة مناهضتها

---

(1) علال الفاسي: الحركات الاستقلالية... مرجع سالف الذكر، ص 440.

(2) الكتاب بعد خلاصة مرحلة أساسية في تفكير علال الفاسي (1949 ـ 1952)، وهي فترة إقامته بالقاهرة، محور نشاط الوطنيين المغاربة وقتئذ.

(3) إذ أكد يقول: «ولقد دعوت في خاتمة كتابي الحركات الاستقلالية في المغرب العربي رجال هذه الحركات إلى أن الخطوة التي أتقدم بها الآن في هذا الاتجاه تضع بين يدي أبناء وطني توجيهات تقف بهم عند كل نقطة، وتحملهن على التفكير فيها، وتكوين النظرية الصحيحة حولها..»، يراجع كتابه: النقد الذاتي، ط 4، مطبعة الرسالة، 1979، الرباط، ص 8 (تصدير).

(4) أنظر عبد الله العروي: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني، دار الطليعة، بيروت، 1979، ص 51 وما بعد.

للاستعمار[1]. وهي سلفية متميزة عن مثيلتها بالمشرق كما حدد علال الفاسي مضمونها[2]، ودقق هدفها النضالي بالقول: «كانت سلفيتنا تمرداً على الاستعمار الذي هاجمنا في عقر دارنا واحتقر مقدساتنا، بل أراد أن يطعمها ليجعل منها غذاء صالحاً يتقوى به علينا...»[3].

لقد اعتمدت السلفية الدين (الإسلام) مصدراً أولياً لصياغة موضوعات معركتها، وفي ذلك لم تختلف عن سلفية محمد عبده والأفغاني، بل وحتى الوهابية في أصولها الأولى، لكنها ارتقت من سلفية مؤكدة على ضرورة العودة للأصول إلى سلفية مناهضة للاستعمار، تواقة لخلاص المجتمع وتحرره، وفي ذلك سر وطنيتها، ومغزى تمايزها عن السلفية النهضوية بالمشرق. هذا، وإن تعمق واقع التأخر التاريخي، بإخفاق مجمل حركات الإصلاح التي شهدتها بلاد المغرب منذ احتلال الجزائر (1830)، قد جعل من التمسك بالهوية والذات، والشخصية التاريخية[4]، الخطاب القادر على تعبئة إيديولوجية المعركة، التي بدون التركيز على مثل هذه القيم لم يكن بإمكانها أن تخترق تصورات الناس لتحرك طاقاتهم النضالية واستعداداتهم الفطرية للدفاع عن وجودهم واستمراريتهم.. وفي هذا سر نجاح السلفية من الناحيتين التنظيمية والتعبوية.

صحيح أن إجهاز الاستعمار على الهوية ومقومات الشخصية المغربية، كان عميقاً وقاسياً، لكن لم يشكل الهجوم على المعتقدات مشروعه الوحيد،

---

(1) تراجع أطروحة د. عبد الله العروي: الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية، 1830 ـ 1912، الصادرة عن دار ماسپورو للطباعة والنشر، باريس، 1980، 481 ص، سيما الخاتمة.

(2) علال الفاسي: الحركات الاستقلالية... مرجع سالف الذكر، ص 135.

(3) علال الفاسي: منهج الاستقلالية، مطبعة الرسالة، 1962، الرباط، ص 5.

(4) التعبير من استعمال د. هشام جعيط، في: الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، ترجمة المنهجي الصيادي، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ط 1، 1984، 232 ص.

ليصبح الدفاع عن الهوية وحدها المهماز لمقاومة الاستعمار والعمل على نفيه بخلاف ما أكده علال الفاسي بالقول: «... إن جيش الغزو الفرنسي الذي فرض حمايته على البلاد، جيش غايته القضاء على الإسلام وإحلال المسيحية مكانه، لا مجرد غزو استعماري يبحث عن مصالح مادية..»[1].

قد يقال إن سلفية المغرب كما سادت إيديولوجية الحركات الوطنية بالدول الثلاث، سلفية من نوع جديد، متفتحة غير جامدة، تدعو للاجتهاد[2] وتقدر العقل[3]، تناهض الغرب دون أن تخفي انبهارها بمكتسباته الفكرية والحضارية، بل وأحياناً دون أن تخجل من اقتباس مفاهيمه ونتائج علومه المعاصرة[4]. قد يقال ذلك حقاً، وقد قيل، لكن ضمن أي أفق نظري وفكري دعت الحركات الوطنية إلى استلهام قيم الحداثة، وضمن أي مشروع مجتمعي وقع التفكير في إعادة بناء الدولة المعاصرة وتحديث أجهزتها ومؤسساتها؟ إن للحداثة وتحرير الفكر وتقدير العقل، معاني خاصة في تفكير السلفيين وممارستهم السياسية، فالعقل يصبح عندهم «صديقاً للعلم، باعثاً على البعث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل»، وحرية التفكير لا تعني «الخروج به من الدائرة التي كان يتحرك داخلها أثناء عصر الانحطاط، عصر ما قبل النهضة، بل يعني

---

(1) وارد بمجلة الثقافة الجديدة العدد 22، السنة الخامسة، 1981، المغرب، ص 113.

(2) أنظر وجهة نظر محمد الحسن الحجوي، وزير المعارف في الحكومة المخزنية عهدئذ، بمؤلفه: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، المطبعة الجديدة، فاس، ج 4، ص 272.

(3) وبالنقد الذاتي يشدد علال الفاسي على أهمية العقل وهو بصدد مناقشته لموضوع التحرر الفكري: «لنثق في العقل ولكن لنرفع مستواه، ولنعلم الشعب كيف يفكر... لتكن حرية التفكير جزءًا من عقيدتنا أولاً...»، يراجع مؤلفه: النقد الذاتي... السالف الذكر، ص 65.

(4) من ذلك مفاهيم: النظام، التمدن، التقدم، العقل، فصل السلط، البرلمان، المراقبة، المؤسسات، العدل..» وهي إجمالاً المفاهيم التي أطرت مطالب الحركات الوطنية على امتداد عقد الثلاثينيات والأربعينيات.

فقط إعادة موضعته داخل هذه الدائرة نفسها»[1].

هكذا إذن، تغدو «الليبرالية»، التي أكسبت سلفية المغرب صفة الجدة والتمايز، ليبرالية شاحبة، مفتقِدة المقومات النظرية والفكرية التي تخولها طابع التأصيل، وبالتالي تصبح السلفية، من حيث هي الإطار المرجعي المهيمن بإيديولوجية الحركات الوطنية «جسراً من أهم الجسور التي مر عليها الفكر الغربي نحو الثقافة الشرقية، ذلك الفكر الذي قامت أساساً من أجل محاربته..»[2].

(ب) تقدم مساهمة «جاك بيرك» نموذجاً من الكتابة التي استهدفت الإمساك بالتحولات العميقة التي شهدها المغرب ما بين الحربين، وبخاصة تلك المرتبطة بالتغيرات الحاصلة في الذهنيات وفي أساليب العمل السياسي، وفي المفاهيم الضابطة والمؤطرة له[3] و«جاك بيرك» بإصراره على التدقيق في مقاربة تحولات المغرب المعاصر، يكون قد قدّم حقاً قراءة صالحة للاسترشاد، عند التفكير في تجربة الحركات الوطنية في المغرب العربي.

استنتاج واحد، اشتركت فيه مجمل الكتابات التي تناولت بالبحث الحقبة التي نفكر فيها (1930 ـ 1962)، قوامه أن وعياً مغربياً قد برز ليصبح مسؤولاً عن تأطير العمل السياسي والنشاط النضالي للوطنيين المغاربة، وليشكل بالنسبة إليهم المصدر الذي منه سيستمدون موضوعات معركتهم في استعادة السيادة وإعادة بناء الدولة والمجتمع.. فما هي هذه النخبة؟ هل هي طبقة اجتماعية؟ أم تشكيلة وحسب؟ أم لحظة وعي في تاريخنا المعاصر ليس إلاّ؟

إن القيمة المنهجية لطرح مثل هذه التساؤلات، تنحصر في فهم طبيعة

---

(1) نقلاً عن د. محمد عابد الجابري، في: الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، ط 2، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، أكتوبر/تشرين الأول 1985، ص 35/ 36.

(2) المقولة لألبرت حوراني، واردة بمجلة الثقافة الجديدة، العدد... السالف الذكر، ص 140.

(3) Cf., Berque (J): Le Maghreb entre deux guèrres..., op. cit.

التصورات التي بها ومن خلالها كانت تصوغ النخبة تفكيرها وسبل عملها من أجل الدعوة إلى الإصلاح (= التحديث) ثم الاستقلال... وبالتالي تتحدد إجرائية هذه التساؤلات في إدراك العلاقة الرابطة بين النخبة وموقعها الاجتماعي ونوعية المشروع الذي تحملت مسؤولية الدفاع عن مكوناته وأهدافه.

صحيح، إن الفرز الاجتماعي لم يتطور بالشكل الذي تجعل منه واقعاً ملموساً وجلياً، وصحيح أيضاً أن تناقضات المرحلة لم يسعف بأكثر من التباين الاجتماعي، على حد قول د. عبد الله العروي، لكن نعتقد بأن الشرائح الاجتماعية التي ولدت فبرزت مع عقد الثلاثينيات، تنتمي لمواقع مهمة على مستوى هرمية المجتمعات المغربية وقتئذ، بل وأكثر، أساسياً بالنسبة لمصادر الإنتاج.

لقد وجدت النخبة في السلفية، سيّما في عامل الدين، الغطاء الإيديولوجي للتعبئة من أجل استرداد السيادة الوطنية، وفي ذلك نجحت حقاً، لكن حيث نجحت تعثرت.. لأنها باسم نفس الأداة (= السلفية) قرأت المستقبل قراءة ماضوية، وعبرها أيضاً فهمت الحاضر فهماً لاتاريخياً، وذلك حين رجّحت، باسم الجهاد، النضال الوطني على الصراع الاجتماعي، وغلبت بدافع «التكتيك» الفعالية السياسية على البعد الثقافي (= النظرية). فهكذا إذن، يلغى البُعد الاجتماعي أمام المعركة من أجل استرداد الوطن أو على الأقل، يقع تأجيله إلى فترة عودة الاستقلال، لأن التناقض عمودي بين الشعب الذي مسّت شخصيته وهويته، والاستعمار الغاصب المستوطن، والحديث عن تحديد التناقضات الأفقية وتشخيصها بهدف رسم برنامج للاستقلال وإعادة بناء الدولة، غدا حديثاً دون معنى في ظل سيادة إيديولوجية منشدة إلى تصورات ومفاهيم «المركزية الإسلامية». ألم يشدد علال الفاسي من منطلق هذه الرؤية الانطباعية إلى التاريخ، على أن «النظرة إلى الفكر الإسلامي ودعوته العامة تجعلنا نتجه بوضوح كامل إلى إنسانية صادقة تتلمس الخير من الجميع لفائدة الكل..»[1]،

(1) علال الفاسي، النقد الذاتي... السالف الذكر، ص 118.

ليضيف و«الفكر الديني بهذا الاعتبار حاسة نستطيع أن نميّز بها بين الخير والشر ونوافق بها بين الطيبة والجمال، ولذلك فهي من أهم المقاييس التي يجب أن تصحبنا في اختيارنا للأفكار واعتمادنا للنظريات..»[1].

كما أن المسألة النظرية لم تحظ بالاهتمام المفروض من لدن السلفية، باعتراف أقطابها، كما أسلفنا القول، لذا سنلاحظ بروز العديد من الدعوات التي، بدون صدى، لم تتردد في التنبيه إلى هذا العطب في تفكير وممارسة الحركات الوطنية المغربية.

سنقف عند نصّين لشخصيتين ساهمتا بفعالية في تطور الحركة الوطنية بالمغرب الأقصى، أولهما «سعيد حجي» وهو من الرواد الذين صاغوا دفتر مطالب الشعب المغربي (1934)، وثانيهما واحد من الذين فعلوا في تطور الحركة خلال عقد الأربعينيات والخمسينيات، وقادوا معركة المفاوضات من أجل الاستقلال، ونقصد به الأستاذ عبد الله إبراهيم. فهكذا يؤكد سعيد حجي، محللاً درجة التطور في سيرورة الفكر المغربي، فيقول: «إذا كانت الكتابة المغربية تطورت تطوراً يمكن تسجيله، فإن التفكير المغربي لم يتطور تطوراً محسوساً، بل لا زال يأخذ صبغة الماضي العتيق ولا زالت دعائم الثقافة المغربية تنبني على عناصر واهنة كل الوهن، ضعيفة كل الضعف، فإن إنتاج التفكير المغربي المعاصر واتصالنا بالحياة الغربية الجديدة لم يساعد على انقلاب جوهري في مقاييسنا العقلية وطرق فهمنا للحياة، بل لا زلنا نخضع في أغلب مظاهر حياتنا الفكرية والاجتماعية لصور بالية ورثناها من الماضي ولازمتنا في العصور المتأخرة، ومن الجمود الذي عمّ مظاهر حياتنا منذ قرنين أو ثلاثة، لذلك فإن الكتابة المغربية ينقصها التفكير العميق والدراسة المتينة والاتصال الوثيق بآثار الماضي الحافل، وإنتاج التفكير الإنساني المعاصر..»[2].

---

(1) نفس المرجع، ص 119.

(2) د. عبد الله إبراهيم: ثورة العقل، ملحق جريدة المغرب للثقافة المغربية، العدد 8، عام 1938.

هذا، وفي مقال بعنوان «ثورة العقل»، نقرأ للأستاذ عبد الله إبراهيم قوله: «أصبحت اليوم، في المغرب، ونحن أمام تطور خطير يرتطم بحياتها ارتطاماً ويكتسحنا في طغيان وإسراف ليقتلع جذور هذه التقاليد التي نشفق عليها ونتزعج كلما سمعنا صيحة داوية في سبيل التحرر منها، أجل أصبحنا الآن أمام تطور خطير هذا شيء معلوم، والجهل به جهل بمعنى التطور، ولكن الذي يهمنا من ذلك كله هو ما إذا كان هذا التطور مرتكزاً على دعامات من الفكر ثابتة، تستطيع أن تنظم سيره، وتمده بالحرارة الكافية، وبالقوة أم لا... الذي ينقص نهضتنا الفكرية إذن، هو الجرأة اللازمة ليستطيع الإنسان أن يصدع بما يعتقده صواباً ونحن مطمئنون مرتاحون. أما إذا أصررنا على ألا نطلّ على الحياة إلا من زوايا ضيقة وفي حياء واحتراس فإننا من غير شك نؤخر يقظة المغرب ونضرب رقماً فاسداً للأجيال المقبلة قد لا يتخلصون من تبعاته إلا في عسر ومشقة شديدين...»[1].

لعل من البداهة الإجهاد من أجل تقديم الرؤية الثاوية خلف هذين النصين الصادرين في أوج تبلور إيديولوجية الحركات الوطنية (أواخر الثلاثينيات وأوائل الأربعينيات)، لأن المقالين معاً دعوة واضحة لاستنهاض الفكر المغربي وتطويره كي يدخل زمن الحداثة، الشرط الأساسي لإنجاز نهضة المغرب دولة ومجتمعاً.

نعتقد مع د. عبد الله العروي بكون «الوطنيين لم يقتربوا أبداً من آليات الدولة المنظمة ولم يتعرفوا عليها، كانوا منغمسين في المجتمع يعايشون أزماته ويعاينون انحطاطه. لم يتمثلوا واقع الدولة، في حين أنهم كانوا يعرفون بدقة واقع المجتمع. لذا، لجأوا إلى الحل التقليدي وتصوروا الدولة كما يجب أن تكون لتلبي مطالب ضحايا البؤس والحرمان وهما النقطة المهمة: نفهم لماذا لم يبدع الوطنيون نظرية للدولة، لكن هذا لا يغير شيئاً من النتيجة وهي أن الدولة بقيت سراً محجوباً عنهم. كيف يفهمونها، كيف ينظرونها وهم لا

(1) وارد بدراسة د. محمد عابد الجابري: تطور الإنتلجانسيا المغربية... السالفة الذكر، ص 43/ 44.

يعاينونها ولا يلمسونها»[1].

خاتمة:

ستكون خلاصاتنا لموضوع «مشروع بناء الدولة المعاصرة في تصورات الحركات الوطنية بالمغرب العربي»، امتداداً أكثر منها استنتاجات نهائية، بالنظر لراهنية موضوع الدولة على مستوى النقاشات النظرية والبحث الاجتماعي/التاريخي، وبحكم أن عملية البناء ذاتها قد ظلت مشروعاً لم تستكمل عناصره بعد.

ثلاثة ثوابت نريد التأكيد عليها، ونحن بصدد إنهاء صياغة هذا البحث:

1 ـ أول هذه الثوابت، أن الدولة المغربية موجودة منذ القديم، وإن تفاوت زمن وجودها بين البلدان الثلاثة، وهي في تطورها العام قد لا تختلف عن الدولة العربية الإسلامية، من حيث الولادة والتكون، وأسس المشروعية.

2 ـ والثابت الثاني، أن الدولة المغربية التي استهدفت تأسيس مسار مستقل بذاتها، تحديداً منذ استقرار الإسلام بأرض بلدانها، قد تعثرت في ترتيب الوجود البارز والمتميز، لأسباب عامة تاريخية، اقتصادية واجتماعية وحضارية. لذا نعتبر حقبة العصر الوسيط، وبخاصة ما بين القرن الحادي عشر ونهاية الخامس عشر، لحظة أساسية في فهم انكسارات الدولة المغربية وتمثل أسس أعطابها، بل وضرورية في إدراك الدلالات التاريخية الفعلية لمنعطفات القرن التاسع عشر (فشل حركات الإصلاح ومشروع الإدماج ضمن المنظومة الرأسمالية).

3 ـ وثالث هذه الثوابت، أن الحركة الوطنية، من حيث هي النقيض لدولة الاستعمار وبديلها، أخفقت حيث نجحت، إذ تمكنت من تحقيق مكسب الاستقلال واسترجاع السيادة الوطنية، وهو إنجاز ذو مغزى وقيمة عميقين، لكن فشلت في صياغة جواب فعلي لسؤال تاريخي: ما هو المغرب

(1) د. عبد الله العروي: مفهوم الدولة...، مرجع سالف الذكر، ص 140.

العربي الذي نريد بناءه دولة ومجتمعاً؟، وذلك بفعل الأطر المرجعية التي حكمت تصوراتها العامة.

فهي (= الحركات الوطنية) كما شحذت الطاقات واستنهضت الهمم باسم الجهاد والوعظ بالعبر (التفكير في الحاضر ماضوياً)، تمكنت من التعبئة من أجل بناء المستقبل باسم الوعد بالعدل، والتعادلية، والإخاء والمساواة، وكل القيم التي ينتفي فيها مفهوم الصراع ومؤسساته (التفكير في المستقبل باسم الماضي).

على قاعدة هذه الثوابت انتهى مسلسل الاستعمار بالمغرب العربي.. ومنها أيضاً برزت الدول المغربية المستقلة. إننا ننطلق من اقتناع وجود استمرارية في تاريخ المغرب بشكل عام، وبين الحركة الوطنية والأقطار المتولدة عنها بصفة خاصة، فكيف نتمثل حاضر الدول المغربية، الذي يعتبر، كما أكدنا في مقدمة هذا البحث، القمين بإسعافنا على فهم الماضي؟

ثلاثة مظاهر لأزمة الدولة المغربية، جديرة بالتأمل، أو على الأقل بالاستفهام:

أ ـ أول هذه المظاهر، أن «التجريبية» التي أفقدت الحركة الوطنية، فرصة «تثوير» الدولة والمجتمع لحظة المقاومة، قد منعتها أيضاً من استكمال عملية البناء بعد الاستقلال واسترجاع السيادة، تنموياً وحضارياً، والأصعب ضمن شروط تاريخية وكونية أكثر تعقيداً.

2 ـ والمظهر الثاني هو أن الدولة التي خرجت من بنية الحركة الوطنية، قد تآكلت مصادر مشروعيتها، إذ لم يعد الإرث النضالي لجبهة التحرير الوطنية قادراً على إقناع شباب الجزائر اليوم، كما عجزت قيم الوطنية والإخلاص للسلف وللتاريخ أن تنجز لوحدها وظيفة التعبئة لدى شباب، أكثر من نصفه، لا يسمع عن مرحلة الكفاح الوطني إلا الشيء القليل، وأحياناً بشكل أسطوري وموغل في الإيديولوجيا.

3 ـ وثالث هذه المظاهر، أن الدولة المغربية مطالبة اليوم، لكي تضمن

إعادة إنتاج ذاتها، أن تجدد مصادر مشروعيتها، ليس بالتركيز على استنهاض القيم الوطنية المؤسسة على الماضي وحسب، ولكن بتقديم مكاسب ملموسة، من شأنها أن تعطي للوطن بعده التاريخي الفعلي.. أو بتعبير أدق، محتوم على الدولة المغربية أن تعطي للمجتمع المدني القيمة المخولة له في الدول المعاصر.

مشهدان اثنان، نخالهما كفيلين ببناء الدولة المعاصرة بالمغرب العربي:

1 ـ فك رموز وأسرار مغرب العصر الوسيط وأحداث القطيعة مع إرثه الاجتماعي/الثقافي، وبالتالي إعادة تأسيس التفكير في الدولة والمجتمع على أسس العقلانية والحداثة المتمثلة للقيم المشرقة للمجتمع المغربي المدركة لمنعطفات تطوره.

2 ـ إشاعة التفكير الشمولي المتجاوز لهموم الدولة القطرية، ومشاكلها، وذلك بطرح عملية بناء الدولة بتماس مع آفاق المغرب العربي، وفي ارتباط بالديمقراطية والحداثة.

بدائل الاستبداد في فكر الكواكبي

محمد جمال طحان

تمهيد:

تُعدّ دراسة بدائل الاستبداد وأصنافها، عند الكواكبي، ضرورة لا بُدّ منها لإتمام صورته الفكريّة. ولا مندوحة لنا، قبل ذلك، من تفصيل موقفه المناهض للاستبداد، لنعرف كيف حاربه وكيف توصّل إلى طرح بدائله، ولِمَ اختارها بالذات.

لذلك التزمنا بالحديث على رؤوس الموضوعات التي تتعلق بالبدائل، مبتدئين بأسباب طلبه إيّاها. فنتعرّف، أولاً، إلى موقفه من الاستبدادين: الداخلي والخارجي، وإلى الطرائق التي حارب كليهما بها، وكيف دفع قومه لاستبدالهما. ثم نعرض تصنيفات بدائله والاتّجاهات التي تتوزّع فيها، ففي مقابل استبداد الأصلاء تأتي المساواة بين الناس، ويأتي تكافؤ الفرص، وفي مقابل استبداد علماء الدين تأتي حرية التديّن والتفكير. وفي مقابل الإستغلال تأتي العدالة الاقتصادية. أما الشورى الدستورية فهي بديل الاستبداد السياسي، وبفضلها يتم تحقيق المساواة والعدالة والحرية.

1 ـ محاربة الكواكبي الاستبداد:

لقد تبيّن للكواكبي أنّ الاستبداد سيّء كلّه بدرجاته كلّها، وهذا ما دفعه إلى مناهضته بالوسائل التي امتلكها كلّها، محاولةً منه في تحقيق المصلحة العامة لمجموع الأمّة. ولم يكتفِ بمهاجمة الاستبداد في كل زمان ومكان، بل راح يحثّ قومه على مقاومته، ويهيب بهم أن ينتفضوا ليفضّوا عنهم أسره، مقرّعاً إيّاهم تارة، ومحاولاً إرشادهم إلى صواب الطريق تارة أخرى. فها هو

يحاول إيقاظ قومه من ذلّهم وهوانهم، منذراً إيّاهم من سوء عاقبة الاستكانة، يقول: «يا قوم: هداكم الله، إلى متى هذا الشقاء المديد والناس في نعيم مقيم، وعز كريم، أفلا تنظرون؟»[1]. فهو يستغرب من قومه كيف لا يلاحظون ولا يقارنون بين ما هم فيه من ضعة، وبين مَن هم حولهم من الأمم الأخرى، كيف يتمتّع أفرادها بالحرية والأمن، في حين أنّ إخوانه يستكينون إلى سكّين جلاّدهم، مضربين عن إعمال فكرهم، أو المطالبة بحقوقهم. ويلتفت إلى قومه متسائلاً: أيخيفكم السجن إلى هذا الحد فترضون الذلّ «خوفاً من أن يسجنكم الظالمون، وما يسجنون غير أرجلكم أيّاماً، فما بالكم يا أحلاس النساء مع الذل تخافون أن تصيروا جُلاّس الرجال في السجون؟»[2]. فما بال هؤلاء لا يحرّكهم دافع من حميّة أو شهامة من إباء، يرتاحون إلى التراضي بأنّ هناك من يفكّر عنهم ويتركون له التصرّف في حياتهم كما يشاء من غير مساءلة أو حساب. وينبّه الكواكبي بني قومه إلى أنّه حتى الآن قد ينفع اللوم، أمّا إذا استمرّ التواني وأفرط الناس في التهرّب والكسل والخوف حرصاً على حياة دنيئة، تعيسة، فإنّ اللوم لن ينفع بعد ذلك في شيء. وهو يذكّرهم بأمجاد الأجداد الذين لم يكونوا ينحنون إلاّ لله، في حين أن الأحفاد يقبّلون أرجل مستبدّيهم استجداء للقمة «مغموسة بدم الإخوان». ويستطرد الكواكبي في تقريع قومه بلوم لاذع، بحجّة تعليمهم كيف يكون إرشاد أسرى الاستبداد لدفعهم إلى طلب الحرية، يقول: «وأجدادكم ينامون الآن في قبورهم مستوين أعزّاء، وأنتم أحياء معوجّة رقابكم أذلاّء! البهائم تودّ لو تنتصب قاماتها وأنتم من كثرة الخضوع كادت تصير أيديكم قوائم. النبات يطلب العلوّ وأنتم تطلبون الانخفاض»[3]. فالأموات أكثر حياة من أسرى الاستبداد المتوانين، بل إنّ النبات والحيوان الأعجم أكثر شرفاً منهم وأرفع منزلة. وهو في لومه هذا يتحدّث إلى العرب، مهما يكن الدين

---

(1) طبائع الاستبداد، ص 122.

(2) طبائع الاستبداد، ص 123.

(3) م. ن، ص 125.

الذي يؤمنون به، كما أنّه يخاطب المسلمين كافة مهما تكن جنسياتهم، ويتوجّه إلى الشرق والغرب محذّراً منبّهاً إلى خطر الاستبداد وشؤمه، داعياً الجميع إلى محاربته حتى يزول وذلك لأن الاستبداد يقف عائقاً أمام أيّ تقدّم منشود. وحتى إذا أراد الناس تربية أبنائهم، فإنّ التربية تحتاج إلى التربة الصالحة والمحيط المناسب، فإذا كان الاستبداد قابعاً على عرش المحيط فإنّ البدء يكون بتغيير هذا المحيط. فما من سبيل إلى الإصلاح إلاّ بالقضاء على الاستبداد أولاً، ثم بعد ذلك يتم الانطلاق إلى إصلاح الشؤون الأخرى، وحينذاك يتمّ للناس العناية بالتربية وكذلك بشؤون الحياة الأخرى.

والكواكبي، مع مخاطبته الأقوام كلّها، يحرص على حثّ العرب خاصة، على النهوض طلباً للمجد، لذلك يذكّرهم بمن وقف ضد الاستبداد من آل البيت القرشي الذين فضّلوا الموت كراماً على حياة الذلّ والهوان. فيعرض موقف (قيس) حين ثار على (الوليد) مخاطباً إيّاه بقوله: «أتريد أن تكون جبّاراً والله إنّ نعال الصعاليك لأطول من سيفك»[1]. ويشيد الكواكبي بموقف (أسماء بنت أبي بكر) حين دفعت ابنها ليناضل ضدّ (الحجّاج) بقولها: «إن كنتَ على الحق فاذهب وقاتل الحجّاج حتى تموت»[2]. علاوة على ذلك يذكر الكواكبي (أغربين) الشاعر[3] الذي وقف في مواجهة (نيرون)[4] المستبد. وذلك كلّه لكي يحثّ قومه على النضال ضد الاستبداد والمستبدّين، محاولاً تهيئة المناخ للثورة حتى أنّه يبدأ كتابه عن الاستبداد واصفاً الغرض من مباحثه «وهي كلمات حق وصيحة في واد، إن ذهبت اليوم مع الريح، لقد تذهب غداً بالأوتاد». لكنّ الثورة التي يريدها هي ثورة واعية مخطط لها، لا مجرد اندفاع هوجائي لا يعرف أصحابه المُراد منه. وهو يوضّح لمن يتساءل عن

(1) م. ن، ص 55.
(2) **طبائع الاستبداد**، ص 55.
(3) كذا يصفه الكواكبي، وقد ترجمنا لحياته في تحقيقنا أعمال الكواكبي الكاملة. يُنظر: الكواكبي، **الأعمال الكاملة**، تح .طحان، ط 1995، ص 359.
(4) نيرون (Néron) (37 ـ 68م) إمبراطور روماني مستبد. قتل أمه (أغريبينا) وزوجه (أوكتافيا) واضطهد المسيحيين.

كيفية محاربة الاستبداد قائلاً: «يا قوم: قد ضيّع دِينَكم ودنياكم ساستُكم الأوّلون وعلماؤكم المنافقون، وإنّي أرشدكم إلى عمل إفرادي لا حرج فيه علماً ولا عملاً: أليس بين جنبيّ كلّ فرد منكم وجدان يميّز الخير من الشر والمعروف من المنكر ولو تمييزاً إجمالياً؟»[1]، فهو يدعو إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأن يبدأ كل إنسان بتحقيق هذه المقولة، على حسب فهمه وإمكانه، ابتداء من النهي عن المنكر بالقوّة وانتهاء بمقاومة المنكر بالقلب، وذلك بتجنّب معاملة الظالم أو مخاطبته أو حتى السلام عليه. والكواكبي إذ يطلب ذلك من قومه فإنما يحاججهم من أي زاوية يشاؤون، مخاطباً فيهم العقل والإيمان، يقول: إنّ «الدين يكلّفكم إن كنتم مسلمين، والحكمة تُلزمكم إن كنتم عاقلين: أن تأمروا بالمعروف وتنهوا عن المنكر جهدكم، ولا أقلّ في هذا الباب من إبطانكم البغضاء للظالمين والفاسقين»[2]. فمَن كان يؤمن بدين، فإن الدين يدعوه إلى مقاومة الظلم، ومَن كان ذا عقل وإن من غير إيمان بدين سماويّ معيّن، فإنّ العقل يدعوه إلى إتيان الخير وتجنّب الشر بل ومحاربته. وليس هذا الأمر بمستحيل أو متعذّر، ولا يمنع مقاومة الاستبداد إلاّ الترهيب النفسي الذي يزرعه الاستبداد في النفوس «والله ليس بين صغيركم وكبيركم غير برزخ من الوهم. ولو درى الصغير بوهمه، العاجز بوهمه، ما في نفس الكبير المتألّه من الخوف منه لزال الإشكال وقُضي الأمر الذي فيه تشقون»[3]، فالمستبّد يخافكم أكثر ممّا تخافونه، ولكنه يُداري خوفه عن الناس، الذين ببساطتهم يصدّقون ما يدّعيه من القوة والمنَعة، مما يُدخل اليأس من الحياة في نفوسهم حتى تغدو متساوية في نظرهم بالموت. ويستفيد الكواكبي حتى من هذه النقطة لإيقاظ قومه قائلاً: «إن كانت المظالم غلّت أيديكم، وضيّقت أنفاسكم، حتى صغرت نفوسكم، وهانت عليكم هذه الحياة، وأصبحت لا تساوي عندكم الجِدّ والجهد، وأمسيتم لا تبالون أتعيشون أم تموتون، فهلاّ أخبرتموني لماذا تحكّمون فيكم الظالمين حتى في

(1) **طبائع الاستبداد**، ص 128.
(2) **طبائع الاستبداد**، ص 128.
(3) م. ن، ص 125.

الموت؟ أليس لكم من الخيار أن تموتوا كما تشاؤون، لا كما يشاء الظالمون؟ هل سلب الاستبداد إرادتكم حتى في الموت؟»[1] فإن تساوت الحياة مع الموت في نظر الإنسان فلماذا يقبل الحياة مع الهوان وفي إمكانه أن ينال الموت بشرف، «فإن كان الموت ولا بدّ، فلماذا الجبانة؟»[2] إن أسير الاستبداد ميت في صورة حيّ فما الذي يمكن أن يخافه بعد ذلك. بناء على ذلك يقترح الكواكبي على الإنسان أن يطالب بحقوقه التي لا يمكنه الحصول عليها من غير أن يصرّ على طلبها. ويورد الكواكبي ـ تأييداً لكلامه ـ قول أحد الشعراء:

«فإنّ الأمَّ لَمْ تُرْضِعْ صَبِيَّاً مَعَ الإشفاقِ لو سَكَتَ الغُلامُ»[3]

وهذا الكلام لا ينطبق على الاستبداد الداخلي فقط، بل إنه ينسحب على الاستبداد الخارجي أيضاً، والذي استطاع الكواكبي أن يكشفه في صورة الاستعمار، لذلك فهو من خلال رفضه الاستبداد يرفض الاستعمار الذي سمّاه (الاستبداد الخارجي) محذّراً العرب المسيحيين من مغبّة أن تنطلي عليهم حيل الغربي الطامع، الذي يعزف على وتر الأخوّة الدينية، بغية تمكين نفسه من السيطرة على قلوب أبناء دينه من البلاد التي يعدّ عدته للاستيلاء عليها. يقول الكواكبي عن الغربي: «فما تظاهره مع بعضنا بالإخاء الديني إلاّ مخادعة وكذباً. هؤلاء الفرنسيين[4] يطاردون أهل الدين، ويعملون على أنّهم يتناسونه، بناء عليه لا تكون دعواهم الدين في الشرق، إلاّ كما يغرّد الصياد وراء الأشباك»[5]، فلا يريد المستعمر حراسة المسيحية في الشرق، ولا هو حريص على نصرة إخوته في الدين، وما هذا الذي يدّعيه إلاّ حجة ليدسّ بوساطتها أنفه في الشرق. إنّ «الغرب مهما مكث في الشرق لا يخرج عن أنّه تاجر

(1) طبائع الاستبداد، ص 126.
(2) م. ن، ص 126.
(3) جان داية، **صحافة الكواكبي**، الوثائق، ص 149. وردت في **الشهباء**، عدد 5، 1877.
(4) كذا في الأصل، والصواب: الفرنسيون.
(5) م. س، ص 129/ 130.

مستمتع فيأخذ فسائل الشرق ليغرسها في بلده التي لا يفتأ يفتخر برياضها ويحنّ إلى أرياضها»[1] فلا بد لنا من إدراك خطر اتّباع الغرب على أوطاننا، أو خطر إشعاره بأننا في سباق معه، وذلك لأن «الغربي يعرف كيف يسوس، وكيف يتمتّع، وكيف يأسر، وكيف يستأثر. فمتى رأى فيكم استعداداً واندفاعاً لمجاراته، أو سبقه، ضغط على عقولكم لتبقوا وراءه شوطاً كبيراً... وكذلك شأن كلّ المستعمِرين»[2]. لذلك علينا أن نحرص على استقلالنا وحرّيتنا بالدرجة نفسها التي نحرص فيها على تقدّمنا ونسعى إليه.

ولكن قبل أن نحارب الاستبدادين: الداخلي والخارجي، لا بدّ لنا من تهيئة البديل حتى لا تكون ثورتنا على الاستبداد اندفاعاً يستبدل استبداداً باستبداد آخر أقسى وأشدّ من سابقه.

2 ـ أشكال بدائل الاستبداد

رأينا عنده أربعة أشكال استبدادية، صُنّفت بحسب الهيئة الصادرة عنها. ورأينا كيف يستخدم الاستبدادُ الأصالةَ أو المال أو الدين أو السلطة السياسية لمصلحته، وذلك تبعاً للشكل الذي يأتي عليه.

وإذا ما أُريد استبدال أشكال الاستبداد فلا بدّ من إيضاح ما يقابلها لتتم الاستفادة من المعطيات المستغَلّة السابقة لصالح المجموع.

ويُستشف من تعريف الكواكبي الاستبدادَ أن بديله هو قبول النصحية، والمشاركة في الرأي وفي الحقوق المشتركة. وبالنظر إلى الأدواء التي يصفها في مستهلّ كتابه نجد أنّها (استرداد الحرية، والاقتدار على الاستنصاف، وتغليب الشريعة على السلطة، وتوحيد الله حقاً، والشموخ عن الذلّ، وربط الرؤساء بالقيود الثقال، وتذليل المتكبّرين). ويضع في مقابل كلمة استبداد كلمات: مساواة، وحس مشترك، وتكافؤ، وسلطة عامّة[3]. على هذا يكون

(1) م. ن، ص 130.

(2) م. ن، ص 130.

(3) ينظر: **طبائع الاستبداد**، ص 19 و21.

البديل لديه هو تشارك الناس في المسؤوليات، وفي الحقوق المشتركة. فيأخذ كل إنسان حقّه في المساواة، وتكون له حرية القول والفعل، ويمنحه القانون ما يستحقّه من الثواب والعقاب، وتُضمن له المشاركة في السلطة السياسية التي يرتضيها. وإذا أردنا الدخول في تفاصيل بدائل الكواكبي المطروحة، نجد أنها تتوزّع في اتّجاهات أربعة: المساواة، والحرية، والعدالة، والشورى الدستورية.

أ ـ المساواة:

يطالب الكواكبي بالمساواة بين الناس ليضرب بها، بالدرجة الأولى، (هيئة الأُصَلاء)، من حيث أنّ أصحابها هم إحدى الهيئات التي يصدر عنها الاستبداد. ويرى أن الأصلاء ما هم إلاّ جماعة تميّزوا من غيرهم بغير حق «لأن بني آدم داموا إخواناً متساوين إلى أن ميّزت الصدفة بعض أفرادهم»[1]، وحِفظَ هذه الميزة أوجد الأصلاء الذين يحاولون احتقار الآخرين واسترهابهم[2]. هذا في حين أن الناس أخوة متساوون، يجب ألا يتمايزوا بكثرة النسل وتكاثف القوة العصبية ضدّ قليلي العدد، أو بسبب كثرة مال أو قوّة سلطان. ويرى أن هذه الفوارق الظاهرية بين الناس ما هي إلا فوارق وهمية وزيف باطل، وبديل هذا الوهم إنّما هو المساواة بين الجميع. وينطلق الكواكبي في اعتقاده بالمساواة من حيث (الرسول العربي): «الناس سواسية كأسنان المشط، لا فضل لعربيّ على أعجمي إلاّ بالتقوى»[3] ويشرح هذا الحديث قائلاً: إنه «من أصحّ الأحاديث لمطابقته للحكمة ومجيئه مفسّراً الآية ﴿إِنَّ أَكرَمكُمْ عِندَ الله أَتْقَاكُم﴾[4]. فإن الله جلّ شأنه ساوى بين عباده مؤمنين

---

(1) م. ن، ص 60.

(2) لا بد من التذكير أن الأصلاء الذين يقصد إليهم هم الذين خرجوا من بيوت الظلم والإمارة لا الذين تربّوا في بيوت العلم والفضيلة أو خرجوا من بيوت المال والكرم. وذلك مع ملاحظة إقرانه المال بالكرم. ينظر: **طبائع الاستبداد**، ص 59.

(3) العجلوني، **كشف الخفاء...**، ج 2، ص 433. و«سواسية» مضافة.

(4) الحجرات 49/ 13.

وكافرين في المكرمة بقوله: ﴿وَلَقد كَرَّمنا بَنِي آدمَ﴾[1] ثم جعل الأفضلية في الكرامة للمتقين»[2]. فهذا الحديث يطابق الحكمة لأن جمعيات كثيرة قامت في الغرب «تقصد حصول التساوي أو التقارب في الحقوق والحالة المعاشية بين البشر»[3] لأنّ الناس جميعاً متساوون في الكرامة، وما هذا التمايز في الفضل إلاّ أمر معنويّ ونتيجة طبيعية تأتي لا من كثرة التعبّد وإظهار الطقوس الإيمانيّة، وإنّما من هجر الشر، لأن «التقوى لغةً هي الاتّقاء أي الابتعاد عن رذائل الأعمال احترازاً من عقوبة الله»[4]. إذن يعتقد الكواكبي أن الناس جميعاً متساوون، وأن ليس هناك إنسان يفضل سواه لانحداره من سلالة خاصة أو بما ينتقل إليه من جاه بطريق الوراثة أو بما يحصّله من مال أو سلطان، وإنّما معيار الأفضلية هو الإحجام عن الشر. لذلك نراه يطلب المساواة في الحقوق الطبيعية (حفظ الذات والنوع) وفي الحقوق السياسية (لا فرق بين حاكم ومحكوم، بل لا بدّ من المشاركة السياسية) وفي الحقوق المدنيّة (حقّ التملّك...) وفي الحقوق العامّة (حقّ العلم والتعلّم والعمل...) من دون تفرقة بين غنيّ وفقير، أو حاكم ومحكوم.

ويشرح معنى العدل قائلاً: «العدل لغة التسوية؛ فالعدل بين الناس هو التسوية بينهم، وهذا هو المراد من آية: ﴿إِنَّ الله يَأْمرُ بِالعَدلِ﴾[5]...»[6]، ويورد الكواكبي آية ﴿وَلَكُمْ في القِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِيْ الأَلْبَابِ﴾[7] شارحاً إياها: إنّ «القصاص لغةً هو التساوي مطلقاً لا مقصوراً على المعاقبة بالمثل في الجنايات فقط»[8]، فهناك إذاً تساوٍ في الحقوق وفي الواجبات، لا في

(1) الإسراء 17/ 70.
(2) طبائع الاستبداد، ص 38.
(3) م. ن، ص 74.
(4) م. ن، ص 38.
(5) النحل 16/ 90.
(6) م. ن، ص 36.
(7) البقرة 2/ 179.
(8) طبائع الاستبداد، ص 112. ينظر أيضاً للمقارنة: م. ن، ص 36.

المنهيات فقط. لكن المساواة التي يريدها لا تعني ألاّ توجد مِيزات يستطيع تحصيلها الأفراد بجهدهم الخاص، إنه يقرّ بوجود مثل هذه الفروق بين الناس، وإنّما يطلب التساوي في الحقوق والواجبات «نعم لا يقتضي أن يتساوى العالِم الذي صرف زهوة حياته في تحصيل العلم النافع أو الصنعة المفيدة بذاك الجاهل النائم في ظل الحائط، ولا ذاك التاجر المجتهد المخاطِر بالكسول الخامل»[1]، إن للعالِم والصانع والتاجر النشيط، الحقّ في كسب ثمرات أتعابه، كما أن على الخامل أن يسعى وعلى الجاهل أن يتعلّم. وهذا لا يمنع من تعاون الناس فيما بينهم، بل إنّ العدالة توجب هذا التعاون لأن «العدالة تقتضي غير ذلك التفاوت، بل تقتضي الإنسانية أن يأخذ الراقي بيد السافل فيقرّبه من منزلته ويقاربه في معيشته ويعينه على الاستقلال في حياته»[2].

أمّا في ما يخصّ الثروة العامة، التي تحافظ على الاستقلال، فهي حق عام للمواطنين جميعهم، إنها ملك الشعب كله، ولا يجوز أن يملكها إنسان من دون إنسان. والفرص المتوافرة في بلدٍ ما، يجب أن توزَّع على الجميع بالتساوي، سواء أكانت عملاً أم كانت ثروة باطنية. وحتى لو كان العامل أو التاجر نشيطاً إلى درجة كبيرة فلا يجوز أن نبيح له العمل والثروة بإطلاق من غير حدود، إنما الواجب «أن الأعمال والثمرات تكون موزَّعة بوجوه متقاربة بين الجميع»[3]. وفي هذا يطالب الكواكبي بتحقيق تكافؤ الفرص أمام الجميع، كما أنه يمنع تكديس الثروات الفاحش. هذا من حيث المساواة في الحقوق، أما من حيث المساواة في الواجبات فيورد الكواكبي حديث «... (كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيّته)[4]، أي كلّ منكم سلطان عام ومسؤول عن الأمة»[5]، فالناس جميعهم مطالبون على قدم المساواة، بحفظ كيان الأمّة

---

(1) م. ن، ص 72.

(2) م. ن، ص 72.

(3) م. ن، ص 74/ 75.

(4) العجلوني، **كشف الخفاء**، ج 2، ص 151.

(5) م. س، ص 37.

والدفاع عنها ضد الأخطار، وبالأخذ بيدها نحو التقدّم والازدهار، ولا يحقّ لأحد التنصّل من هذه المسؤولية كما لا يحقّ لأحد أن يمنع آخر عن القيام بهذا الواجب. فلا بدّ أن يقتسم الناس مشاق الحياة ويمارسوا أعمال الزراعة والصناعة والتجارة، مبتعدين عن الارتزاق بالحيلة والشعوذة والسمسرة.

ويطلب الكواكبي مساواة الرجل بالمرأة[1]، بالقدْر الذي تسمح به طبيعة كل منهما. وهي مساواة في أن يقوم كل منهما بالقسم المطلوب منه من العمل. ويرى أن يتمّ ذلك اقتداء بالحالة الطبيعية التي لم تفسدها المدن «فالبدويّة تشارك الرجل مناصفة في الأعمال والثمرات فتعيش كما يعيش»[2] على عكس المرأة الحضرية أو المدنية التي تأخذ من غير أن تعطي. والمساواة التي يطالب بها، هنا، هي من زاوية العقل والنقل معاً. أمّا من حيث المنطلق الديني وحده، فإن الكواكبي يستنبط جانباً آخر للمساواة، هو كون الناس جميعاً سواسية في عبوديتهم لله، فالكلّ خاضعون له، ولا يستحق منّا الخضوع إلاّ الله[3].

والكواكبي، مع مطالبته بضرورة التساوي بين الناس جميعاً من جهة، وبين الشعب وحكّامه من جهة أخرى؛ إلاّ أن فكره بقي مركّزاً على المطالبة بالمساواة السياسية، مساواة الحاكم والمحكوم أمام القانون في ظل حكومة عادلة، تستطيع وحدها إقامة المساواة الفعلية بين الناس، مثل حكومة الخلفاء الراشدين التي قضت بالتساوي بين أفراد الأمة جميعهم[4]. وذلك لِمَا لاحظه من تعدّي الحكومة العثمانية على حقوق الرعيّة وتمييزها بينهم في الحقوق والواجبات، ذلك «التمييز الفاحش بين أجناس الرعية في الغُنم والغُرم»[5].

(1) نقول مساواة الرجل بالمرأة لا العكس لأن الكواكبي يرى أن الرجل هو المظلوم الذي يجب إنصافه في العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة.

(2) طبائع الاستبداد، ص 71.

(3) ينظر: م. ن، ص 51.

(4) ينظر: م. ن، ص 34.

(5) أم القرى، ص 164.

ويشرح الكواكبي صوراً من التمييز الجاري في السلطنة العثمانية «كهضم الدولة العثمانية حقوق العرب في المناصب والارتزاق من بيت المال «وكاستثناء أهل العاصمة والحجاز وغيرهم حتى بعض البيوت من الخدمة العسكرية والتكاليف الشرعية والعرفية» ويصف التمييز الحاصل بين الأديان على أيدي الحكم العثماني «كاستثناء غير المسلمين من الخدمة العسكرية لمجرّد كونهم لا يتحمّلون حالة الضنك التي عليها الجيش»[1]. وبشكل عام فإن ما تميّز به الحكم العثماني هو «فقد العدل والتساوي في الحقوق بين طبقات الأمة»[2]



بفكرتَي العدالة والمساواة لأنه يرى أن «من فروع الحرية تساوي الحقوق «ومنها العدالة بأسرها حتى لا يخشى إنسان من ظالم أو غاصب أو غدّار مغتال»[1]. وتتعدد جوانب الحرية لديه من حرية التعبير إلى حرية الاعتقاد والعلاقات وحقوق التملّك؛ وهي كلّها تعني لديه «الأمن على الدين والأرواح، والأمن على الشرف والأعراض، والأمن على العلم واستثماره» وهو، مع مطالبته بحق التعبير عن الرأي وحقّ المطالبة بالحقوق، فإنّه يدعو



القرآن قاعدة الإطلاق بقوله الكريم: ﴿وَلا يُضَارَّ كاتِبٌ وَلاَ شَهِيْدٌ﴾..»[1][2].
ويتابع الكواكبي تأكيده على رعاية الدين للحرية «فالحرية هي روح الدين
ويُنسب إلى حسان بن ثابت الشاعر الصحابي رضي الله عنه قوله:

وما الدِّينُ إلاّ أَنْ تُقامَ شَرائِعٌ وتُؤْمَنَ سُبلٌ بَيْنَنا وهِضَابُ

فلننظر كيف حصر هذا الصحابيّ الدين في إقامة الشرع والأمن»[3].
فالدين مبنيّ في جوهره على الحرية. إلاّ أن الحرية التي يعنيها الكواكبي في جُلِّ إشاراته هي حرية التفكير الديني. لكنّ هذا لا يعني أن الحرية هي حرية مطلقة من كل قيد، بل إنها حرية ملتزِمة بالشريعة الإسلامية إطاراً لها. ومن هنا فإن حرية التفكير الديني تعني حق الاجتهاد الذي يدعو الكواكبي إلى إباحته لكل من يرى في نفسه قدرة عليه، يقول: «لا بدّ للمتحرّي في دينه من أن يهتدي بنفسه لنفسه، أو يأخذ عمّن يثق بعلمه ودينه وصواب رأيه ولو من معاصريه»[4]. إلا أن الاجتهاد محدود أيضاً فيما هو مباح من الشؤون التي لم يتناولها الشرع صراحة بأمر أو نهي، وذلك لا يعني نفي الاختيار «ولكن، علم الله، الخير في القدر الذي هداكم إليه، وترك لكم الخيار على وجه الإباحة في باقي شؤونكم لتوفقوها على مقتضيات الزمان»[5]. إن لحرّية التفكير والاعتقاد الديني أمثلة كثيرة في تاريخنا، ويستشهد الكواكبي ببعض منها مدلّلاً على حق الاجتهاد لكل مؤمن، فيذكر مواقف (الإمام مالك) الذي قال: «ما من أحد إلاّ وهو مأخوذ من كلامه ومردود عليه إلاّ رسول الله صلى الله عليه وسلم»[6]. ويستشهد الكواكبي بما قاله (أبو حنيفة): «لا ينبغي لمن لا يعرف دليلي أن يأخذ بكلامي»، ثم يضيف عن أبي حنيفة أنه «كان إذا

---

(1) البقرة 2/ 282.
(2) **طبائع الاستبداد**، ص 91.
(3) **أم القرى**، ص. ن.
(4) م. ن، ص 138.
(5) م. ن، ص 141.
(6) م. ن، ص 121.

أفتى يقول: هذا رأي النعمان بن ثابت، يعني نفسه، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاء بأحسن منه فهو أولى بالصواب»[1]. ولم يكن (الشافعي) أقلّ من سابقيه مرونة في الأمور الاجتهادية «وروى الحكم البيهي أن (الشافعي) رضي الله عنه كان يقول: إذا رأيتم كلامي يخالف الحديث فاعملوا بالحديث واضربوا بكلامي الحائط. وإنه قال يوماً للمزني: يا إبراهيم لا تقلّدني فيما أقول وانظر في ذلك لنفسك فإنه دين»[2].

والكواكبي ينادي بحرية تصرّف المؤمن في الحياة العملية، فضلاً عن حرية إعمال الفكر بعيداً عن التعصّب أو الاستكانة، حتى يتمكّن الإنسان من تحقيق إرادته. «وما هي الإرادة؟ هي أمّ الأخلاق... لو جازت عبادة غير الله لاختار العقلاء عبادة الإرادة»[3]. إن الاختيار فعل يقوم به الإنسان العاقل تبعاً لما تتطلّبه الحكمة «أليس من الحكمة أن يحفظ الإنسان حرّيته واختياره، فيستهدي بنفسه لنفسه حسب وسعه»[4]؟ وهو لا يفعل ذلك باعتباره وصيّاً على الآخرين، وإنما يعمل فكره بحثاً عن قناعة خاصة له «فإنه دين». غير أن هذا لا يمنع المرء من أن يأخذ عمّن يثق به. إن الكواكبي ينحاز دائماً إلى حرية الإنسان، وما رفضه عقيدة الجبر إلاّ إحدى الدلائل على ذلك، ولا يرى في القضاء والقدر أيّ جبرية، وإنما هما «السعي والعمل». ويقدّس الكواكبي الحرية فيجعلها عزيزة على الإنسان، بعد حياته مباشرة، فبوجودها يحصل السعي ويُطلب المجد وتُحترم القوانين ويتم للإنسان الاستقلال في حياته فيعود كما ولد حرّاً غير مرتبط بأحد برباط قسري، وغير مُلزم باتّباع أحد[5].

ويربط الكواكبي الحرية الشخصية بالإنتاج والعمل وبمدى استقلال الإنسان فيه. فالحرية لا تكتمل ما لم يكن للإنسان صنعة، وما لم يتولّ

---

(1) م. ن، ص 121.
(2) م. ن، ص 121.
(3) طبائع الاستبداد، ص 89.
(4) أم القرى، ص 139.
(5) ينظر: م. ن، ص 32 ـ 33.

الإنسان قيادة نفسه في عمله، وقد «قرر الأخلاقيون أن الإنسان لا يكون حراً تماماً، ما لم تكن له صنعة مستقلّ فيها، أي غير مرؤوس لأحد، لأن حريته الشخصية تكون تابعة لارتباطه بالرؤساء»[1] ولا يخفى أن الحرية التي



الخلد وسقياها قطرات من الدم الأحمر المسفوح، والإسارة هي شجرة الزقّوم، وسقياها أنهر من الدم الأبيض أي الدموع، ولو كبرت نفوسكم [illegible] الجروح لا بوسامات الظالمين»[1].



وهو شرط جوهري، إذ لا حرية لفرد إلاّ بحرية بلاده، فمن أين لإنسان أن ينعم بالحرية وبلاده ترسف في القيود[1]. فالحرية ليست مجرد اختيار فردي أو خلاص خاص، وإنما هي التزام بالمجموع إلى درجة أن «يصير كل فرد من الأمة مالكاً لنفسه تماماً، ومملوكاً لقومه تماماً»[2].

أما في الميدان السياسي، الذي يحتلّ مكانة مهمة في فكر الكواكبي، وبحثاً عن تعيين الحرية السياسية، نرى الكواكبي، في معرض حديثه عن الاستبداد وبدائله، يستعرض أقوال الباحثين في هذا الموضوع «ويقول السياسي: الداء استعباد البرية والدواء استرداد الحرية» ثم يسلسل الأقوال بحسب اختلاف مشارب الباحثين فيرى «الحكيم» الدواء في «الاقتدار على الاستنصاف» بينما هو عند «الحقوقي» «تغليب الشريعة على السلطة» أي في حفظ القانون واحترامه. ويقول «الرباني»: «الدواء توحيد الله حقاً» وهذه أقوال المفكّرين، أما أهل العمل فيرى «الأبيّ» منهم الدواء في «الشموخ عن الذل» ويراه «المتين» في ربط الحكّام بالقيود الثقال[3]. وهذه البدائل كلها تدل على معانٍ مترادفة ومتكاملة، إذ نجد فيها كلمات (حرية) و(عدالة) و(قانون = شريعة) و(التوحيد) أي (عدم الخضوع إلاّ لله) و(تقييد الحكّام). ويضع الكواكبي مقابل كلمة (استبداد) كلمات «مساواة، وحس مشترك، وتكافؤ، وسلطة عامة». وفي مقابل «حكومة مستبدة» يضع كلمات «عادلة، ومسؤولة، ومقيّدة، ودستورية». وفي مقابل وصف أسرى الاستبداد يستعين بكلمات: «أحرار، وأباة، وأحياء، وأعزاء»[4].

ويقرن الكواكبي الحرية الشخصية بالحرية السياسية ويرفض أن تسيطر الحكومة على أعمال الناس وأفكارهم لأنه يرى أن «أفراد الأمة أحرار في الفكر مطلقاً، وفي الفعل ما لم يخالف القانون الاجتماعي، لأنهم أدرى بمنافعهم الشخصية»[5]. إذاً لا حدود لحرية الفكر لأن الأمة «جامعة سياسية

(1 ـ 2) ينظر: **طبائع الاستبداد**، ص 134 ـ 139.

(3 ـ 4) ينظر: م. ن، ص 19 ـ 22.

(5) م. ن، ص 146.

اختيارية، لكل فرد حق إشهار رأيه فيها»[1]. أما حرية الفعل فهي مشروطة بعدم مخالفة القانون الذي يرتضيه المجتمع لنفسه، ولكن القيد الذي يفرضه الكواكبي على الفعل هو قيد محدود لا يتعدّى القواعد الاجتماعية العامة السائدة، فيما عدا ذلك، لا يحق لأحد، أو لهيئة - بما في ذلك الحكومة - أن تحدّ من استخدام الإنسان حريته. والحرية السياسية لا تكتمل إلاّ بوجود حكومة دستورية مراقبة ومسؤولة لدى الأمة[2]. أما الحكومة الاستبدادية فعلى الإنسان أن ينتزع حريته منها انتزاعاً، مهما كلّفه ذلك، لأن الحرية مطلب عزيز يستحقّ الثمن الغالي الذي يُدفع في سبيل إحرازه «إن الله جلّت نعمته خلق الإنسان حراً قائده العقل» وعليه أن يحافظ على هذه الحرية التي منحه إياها الله إذ «خلقه منفرداً غير متصل بغيره ليملك اختياره في حركته وسكونه»[3].

وإن لم يستطع إنسان نيل حرّيته في بلد تحكمها العلاقات الاستبدادية، فعليه أن يضرب في الأرض طلباً للحرية «ما أليق بالأسير في أرض أن يتحول عنها إلى حيث يملك حريته، فإن الكلب الطليق خير حياة من الأسد المربوط»[4]. وقد تنبّه الغربيون إلى ضرورة الحرية وراحوا يطلبونها إذ «قامت فتاة الحرية تتغنّى بالمساواة وتغسل [أدران التمجّد] على حسب قوّتها وطاقتها ولم تبلغ غايتها إلى الآن في غير أمريكا»[5] فعلينا أن نحذو حذو (أمريكا) فنطلب الحرية كم طلبتها، وفي طريقنا إلى ذلك علينا أن نعي أن نوال الحرية من وظيفة أبناء الأمة ولا يُنتظر ذلك من الحكام. وما للأمة من يحكّ جلدها غير ظفرها. حتى أن حرية الحكام مرتبطة بحرية المواطنين. لكن المواطنين لا يمكن أن يحصلوا على الحرية ما لم يعرفوا قدرها. فالأمة التي لا تشعر بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية[6]. هذا هو الشرط الأساسي والمبدئي لتحقق

---

(1) م. ن، ص 145.

(2) ينظر: م. ن، ص 22.

(3) **طبائع الاستبداد**، ص 26.

(4) م. ن، ص 28.

(5) م. ن، ص 56/57.

(6) م. ن، ص 151.

الحرية في الأمة. من حرية الفكر والاعتقاد، والحرية الشخصية، وحرية الاجتماع، إلى الحرية السياسية.

ج ـ العدالة:

العدالة عند الكواكبي هي بديل الظلم والتفاوت القائم بين الناس، والذي تحميه الحكومات المستبدّة. وكثيراً ما يربط الكواكبي العدل بالمساواة، فهو يعرّف العدل قائلاً: «العدل لغة التسوية، فالعدل بين الناس هو التسوية بينهم، وهذا هو المُراد من آية: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ﴾...»[1]. فهو يستخدم العدل بمعنى المساواة بين الناس في الثواب والعقاب من غير تمييز بين حاكم ومواطن، أو بين غنيّ وفقير. وهو حين يشير إلى الآية: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحكُمُوا بالعَدلِ﴾[2]، فإنما يدلل على ضرورة تحقيق العدل «أي التساوي» أمام القانون. وبما أنه يطلب العدل على الصُعُد كلها: القانونية، والسياسية، والاجتماعية... لذا فإنه يحاول إيقاظ قومه على ضرورة تحقيقه، يقول: «خافوا غيرة المنعم الجبّار. ألم يخلقكم أكفاءاً أحراراً طلقاء لا يثقلكم غير النور والنسيم، فأبيتم إلاّ أن تحملوا على عواتقكم ظلم الضعفاء وقهر الأقوياء!»[3]؟ لقد لاحظ الكواكبي تظالم الناس فيما بينهم فأراد أن يعيدهم إلى جادة الصواب بتذكيرهم بأن الله خلق الناس أحراراً متساوين، ويجب أن يبقوا أحراراً متساوين إجراءً للمصلحة العامة، وتحقيقاً لإرادة الله التي ضمّنها في أوامره وبخاصة في الإسلام. ويسائل الناس: لماذا يظلم بعضكم بعضاً «وأنتم تعلمون إجماع أئمة مذاهبكم كلها على أن أنكر المنكرات بعد الكفر هو الظلم الذي فشا فيكم، ثم قتلُ النفس، ثم وثم...»[4]؟

ولا يكتفي الكواكبي بردع الناس عن الظلم عن طريق تذكيرهم بتعاليم

---

(1) النحل 16/ 90.

(2) م. س، ص 36.

(3) النساء 4/ 58.

(4) طبائع الاستبداد، ص 124.

الدين، وإنما يرفق ذلك بما توجبه أحكام العقل السليم «بناء عليه فالدين يكلّفكم إن كنتم مسلمين، والحكمة تُلزمكم إن كنتم عاقلين: أن تأمروا بالمعروف وتنهوا عن المنكر جهدكم»[1]. ويسدّ الطريق على كل مدّعٍ بأن دفع الظلم متعذّر. بل إنه يتدرّج مع الناس بمقاومة الظلم بدءًا من الثورة ومروراً بالوعظ والإرشاد، منتهياً إلى القول «ولا أقلّ في هذا الباب من إبطانكم البغضاء للظالمين والفاسقين»[2].

ويحذّر الكواكبي من مغبّة تصديق مراءاة الحكّام وتزيّنهم بالمظاهر الدينية وادّعاء التقوى «كأن مجرد كون الأمير مسلماً يغني عن كل شيء حتى عن العدل»[3]، بل على العكس من ذلك، يرى الكواكبي، أن العدل مصداق إيمان الحاكم. والحكومة المنتظمة هي التي تحاكم محاكمها السلطان والصعلوك على السواء[4].

وفي «مبحث تأمين العدالة القضائية» يقول الكواكبي: «هل يكون العدل ما تراه الحكومة، أم ما يراه القضاة المصون وجدانهم من كل مؤثّر غير الشرع والحق، ومن كل ضغط حتى ضغط الرأي العام؟»[5] وطريقة تساؤله تدلّ على أن تحقيق العدل منوط بالقضاة الحياديين الذين لا يخافون في الحق لومة لائم. والأمن يلازم العدل في فكر الكواكبي إذ إنه يرى ضرورة أن يعيش الإنسان في ظل حكومة عادلة ليصبح آمناً على العدل لا يُبخس حقه ولا يُتغافل عن جنايته[6]. والعدل في رأيه هو قيام بالواجبات، واستيفاء للحقوق، على نحو تتضح فيه المساواة.

وقد لاحظ الكواكبي، أكثر ما لاحظ، ذلك التفاوت المالي بين الناس حتى ليكاد يكون أكثر ما يقصده من معنى العدل هو العدل الاقتصادي الذي

---

(1) (2) طبائع الاستبداد، ص 124 .
(3) أم القرى، ص 34.
(4) ينظر: م. س، ص 140.
(5) طبائع الاستبداد، ص 149.
(6) ينظر: م. ن، ص 137.

يضمن توزيع المال بين الناس على نحو عادل. حتى لنجد أن العدل لديه هو بديل استبداد الأثرياء الذين يكتنزون المال. وكل ما يُنتفع به في الحياة هو مال، على رأي الكواكبي، ومع ذلك فهو يفسّر ويفصّل أن ما يعنيه هنا هو النقود التي بوساطتها يمكن شراء السلع والحصول على الحاجيات. وللكواكبي رأي في هذا الذي به تُباع وتُشترى حاجات الناس، يقول: «والمال تعتَوِره الأحكام فمنه الحلال ومنه الحرام وهما بيّنان، ولنِعم الحاكم فيهما الوجدان؛ فالحلال الطيّب ما كان عوض أعيان، أو أجرة أعمال، أو بدل قوت أو مقابل ضمان»[1]، فالمال الحلال هو ما يأتي ثمناً لشيء أو تعويضاً عن جهد أو وقت، أو في مقابل عمل يقوم به الإنسان. ويحضّ الكواكبي على تحصيل المال الحلال ونبذ الحرام، كما يطالب بضرورة إنفاقه بوجوهه المشروعة «والمقصود من المال هو أحد اثنين لا ثالث لهما وهما: تحصيل لذة أو دفع ألم، وفيهما تنحصر كل مقاصد الإنسان وعليهما مبنى أحكام الشرائع كلها»[2] فلا يجوز تنمية المال أكثر من اللازم كما لا يجوز أن يتم ذلك بطرق غير مشروعة. والإنسان يظلم نفسه ويظلم أخاه حين يحرص على الاستئثار لنفسه بمال أخيه، في حين أن من واجبه الحرص على العدل، والمشاركة في محاربة الفقر والاحتكار، والحؤول دون التموّل اللامشروع. والعدالة تقتضي تحريم الربا، لأنه كسب من غير مقابل، وفيه النماء الفاحش المؤدّي إلى انحصار الثروات في أيدٍ قليلة، مما يُخلّ التوازن ويصنع التفاوت بين الناس. لذلك كله يرفض الكواكبي الربا ويحثّ على هجره معلناً أولوية العمل على رأس المال، لأن العمل يقوم به إنسان يبذل فيه جهداً، وعلى كل إنسان الحصول على المال بجهده الخاص، لذلك لا يجوز تسخير الآخرين للحصول على المال. ويعلن الكواكبي ضرورة سيادة العدالة في توزيع الأعمال، علاوة على توزيع المال، إذ يتحتّم على الناس أن يقتسموا أعمالهم وأرزاقهم بالقسط، وأن يتساوى في ذلك الرجال والنساء، كل على حسب طبيعته. وأن

---

(1) **طبائع الاستبداد**، ص 69/ 70.

(2) م. ن، ص 73.

يتساوى أهل السياسة والدين بغيرهم من الناس، سواء أكان ذلك من حيث توزيع الأعمال، أم كان من حيث توزيع عائدات العمل. وهذا لا يعني أن يتساوى الناس تساوياً مطلقاً «نعم لا يقتضي أن يتساوى العالم الذي صرف زهوة حياته في تحصيل العلم النافع أو الصنعة المفيدة بذاك الجاهل النائم في ظل الحائط»[1]، بل إن العدالة تقتضي التوزيع على حسب الجهد والإنتاج. ولا يتوقّف الكواكبي عند هذا الحد في شرح تصوّره العدالة بل نراه يضيف: «ولكن العدالة تقتضي غير ذلك التفاوت بل تقتضي الإنسانية أن يأخذ الراقي بيد السافل فيقرّبه من منزلته ويقاربه في معيشته ويعينه على الاستقلال في حياته»[2]، حتى يتمّ التقارب بين الناس ويعيشوا متعاونين.

ويعود الكواكبي إلى التأكيد على أهمية العمل وضرورته، وعلى أنه أشرف طريق يحصل فيه الإنسان على المال، فالمال «لا يملك، أي لا يتخصص بإنسان، إلا بعمل فيه أو في مقابله...»[3]. ولكل إنسان وظيفة معينة يصلح لها، والعضو الذي لا يقوم بما يصلح له يكون حقيراً مهاناً، ومن يريد أن يعيش كَلاً على غيره يستحق الموت لا الشفقة[4]. إن بعض الناس يكسبون على حساب غيرهم «ويتناسون حديث (إن الله يكره العبد البطال)[5] والحديث المفيد معنى (إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم غرسة فليغرسها)[6]..»[7] فالإنسان لا يكون إنساناً ما لم تكن له صنعة مفيدة تكفي معاشه باقتصاد فيتجنّب بذلك ذلّ القلة وطغيان الكثرة.

والإنسان حرٌ في العمل الذي يختاره لمعاشه، إلاّ أنّ هذه الحرية ليست

(1) م. ن، ص 72.
(2) م. ن، ص 72.
(3) **طبائع الاستبداد**، ص 73.
(4) ينظر: م. ن، ص 82.
(5) الأول: العجلوني، **كشف الخفاء...**، ج 1، ص 291.
(6) الثاني: الإمام أحمد بن حنبل، **المسند**، ج 3، ص 184 ـ 191.
(7) م. س، ص 105.

مطلقة، إذ يحدّد الكواكبي أعمال الإنسان في تحصيل المال بثلاثة أصول «1 ـ استحضاره المواد الأصلية؛ 2 ـ تهيئة المواد للانتفاع بها؛ 3 ـ توزيعها على الناس. وهي الأصول التي تسمّى بالزراعة والصناعة والتجارة، وكلّ وسيلة خارجة عن هذه الأصول وفروعها الأوّلية فهي وسائل ظالمة لا خير فيها»[1] فلا يجوز اكتناز الأموال، كما لا يجوز الحصول عليها عن طريق السياسة أو الدين أو السمسرة أو التزلّف أو الرشوة أو الربا. وأفضل الأعمال أنفعها للناس «وقد فضّل الله الكنّاس على الحجّام وصانع الخبز على ناظم الشعر لأنّ صنعتهما أنفع للجمهور»[2]، لذلك رأى الكواكبي الشرف في المحراث، ثم في المطرقة، ثم في القلم. ومن حقّ الإنسان أن يدّخر المال لدواعي الحاجة عن طريق هذه الأعمال. فالكواكبي يبيح التملّك ويعتبره حقّاً مشروعاً، لكنّه ينادي بضرورة الاقتصاد فيه للحدّ من طغيانه. ولأنّ الكواكبي اهتمّ برفع الظلم والاستغلال وطالب بمنع الاحتكار، لذلك نراه يضع شروطاً تحدّ من المُلكيّة. فلا بُدَّ «أن يكون إحراز المال بوجه مشروع حلال»[3]، أي في مقابل عمل أو عوض أو ضمان أو من بذل الطبيعة؛ ثم أوجب «أن لا يكون في التموّل تضييق على حاجيات الغير كاحتكار الضروريات أو مزاحمة الصنّاع والعمّال الضعفاء، أو التغلّب على المُباحات مثل امتلاك الأراضي التي جعلها خالقها ممرحاً لكافّة مخلوقاته»[4]. فقد دعا إلى تحديد المُلكيّة الزراعيّة، ومنع احتكار السلع الأساسيّة في حياة الناس، وشجب التنافس اللامتكافئ بين الفقراء والمكتنزين، وعدّ امتلاك الأراضي، التي هي مرافق عامّة لجميع المواطنين، عملاً غير مشروع. وشرط في الادّخار «ألاّ يتجاوز المال قدر الحاجة بكثير»[5]، لأنّ للمال آفاتٍ كثيرة، وخير للإنسان أن يقتصد في ادّخاره، لأنّ الإفراط في التموّل ضارّ حتّى على صاحبه. «ولا يقصد الأخلاقيون من

(1) م. ن، ص 73/ 74.
(2) م. ن، ص 138.
(3) م. ن، ص 77.
(4) م. ن، ص 77.
(5) م. ن، ص 78.

التزهيد في المال التثبيط عن كسبه، إنّما يقصدون أن لا يتجاوز كسبه الطرائق الطبيعية الشريفة»[1]، هذا فضلاً عن ضرورة تقليص الفوارق بين الناس، ومنع الجور «فالعدالة المطلقة تقتضي أن يؤخذ قسم من مال الأغنياء، ويُردّ على الفقراء، بحيث يحصل التعديل ولا يموت النشاط للعمل»[2]، وذلك يكون بإيتاء الزكاة وإجراء الصدقات وأداء الكفّارات، بحسب مبادئ الشريعة الإسلاميّة، إذ «إنّ شريعتنا مبنيّة على أنّ في أموال الأغنياء حقّاً معلوماً للبائس والمحروم، فيؤخذ من الأغنياء ويوزّع على الفقراء»[3]، وذلك بوساطة فريضة الزكاة، والكفّارات الماليّة التي توزّع على الفقراء وعلى المشاريع العامّة، فالشريعة الإسلاميّة جعلت «لفقراء الأمّة وبعض المصاريف العموميّة نصيباً غير قليل في مال الأغنياء؛ بحيث إذا عاش المسلمون مسلمين حقيقة أَمِنوا الفقر، وعاشوا عيشة الاشتراك العموميّ المنتظم»[4] هذا علاوة على تصريح الكواكبي للحكومة بإمكانيّة حجز المال اللازم، في وقت الضرورة، للمصلحة العامّة، وحرصاً على تحقيق الانتظام العامّ. «والمراد بالانتظام العامّ معيشة الاشتراك العمومي التي أسسها الإنجيل بتخصيصه عشر الأموال للمساكين «ثمّ أحدث الإسلام سنّة الاشتراك على أتمّ نظام»[5]. فالأخذ من مال الأغنياء، وردّه على الفقراء بحيث يحصل التعديل ولا يموت النشاط للعمل، الذي يحصل الإنسان بوساطته على المال، هي قاعدة العدالة الأساسيّة. «وهذه القاعدة يتمنى ما هو من نوعها أغلب العالم المتمدّن الإفرنجي، وتسعى وراءها الآن جمعيات منهم، منتظمة مكوّنة من ملايين كثيرة. وهذه الجمعيات تقصد حصول التساوي أو التقارب في الحقوق والحالة المعاشيّة بين البشر؛ وتسعى ضدّ الاستبداد المالي فتطلب أن تكون الأراضي والأملاك الثابتة وآلات المعامل الصناعية الكبيرة مشتركة الشيوع بين عامّة الأمّة، وأنّ الأعمال والثمرات تكون

---

(1) طبائع الاستبداد، ص 83.

(2) م. ن، ص 74.

(3) أم القرى، ص 59/ 60.

(4) أم القرى، ص 59/ 60.

(5) م. س، ص 74.

موزّعة بوجوه متقاربة بين الجميع»[1] فالعدالة مطلوبة لدرجة تفضيل العادل الكافر على المسلم الجائر، ومن هنا تأتي أهمّية عدالة الحكومة حيث «يعيش الإنسان في ظلّ العدالة والحرية نشيطاً على العمل... والفكر... يفتخر... بكدّه وجدّه»[2] لأن حقوقه الماليّة مُصانة ولا يخاف على ملكيّته من الضياع، إذ ذاك فقط يمكن للإنسان أن يجني ثمار الاشتراك الذي به يتمّ تعاون الناس، وبه يأمن الإنسان على بيته وعائلته، وبه يتمكّن الإنسان من إنجاز ما لا يمكنه إنجازه بمفرده «نعم، الاشتراك فيه سرّ تضاعف القوّة بنسبة ناموس التربيع؛ فيه سرّ الاستمرار على الأعمال التي لا تفي بها أعمار الأفراد»[3]، فالجماعة وحدها هي التي تتمكّن من إرساء قواعد العدل، لأنّ العدالة ليست في توزيع المال والأعمال فقط، بل إنّ كلّ فرد موكّل بمصلحة الجماعة. والناس في مجموعهم أغنياء لا يعوزهم المال اللازم للتعليم والنهضة بالبلاد، وهم، معاً، قادرون على تحقيق العدل ضدّ أيّ فئة تريد أن تستغلّ أو تستبدّ. «ولا غرو إذا كانت المعيشة الاشتراكية من أبدع ما يتصوّره العقل، ولكن مع الأسف لم يبلغ البشر بعد من الترقّي ما يكفي لتوسيعهم نظام التعاون والتضامن في المعيشة العائلية إلى إدارة الأمم الكبيرة»[4] لأن كبر الأمم يجعل من الصعب التوفيق بين مصالح هذه الكثرة التي تتضارب مصالحها، لذلك يحلّ الكواكبي المسألة بأن يستقلّ الإنسان عن سواه، وكذلك العائلة ثمّ القرية أو المدينة، وكذلك القبائل في الشعب أو الأقاليم في المملكة «كلّ منها مستقلّ في ذاته، لا يربطها بمركز نظامها الاجتماعي وهو الجنس أو الدين أو الملك غير محض التجاذب المانع من الوقوع في نظام آخر لا يلائم طبائع حياتها»[5]، فيعيش الإنسان حرّاً مستقلاً لا يربطه بسواه سوى محض التكافل والتضامن من غير تمييز ولا بغضاء. هكذا يتحقّق العدل الاجتماعي والسياسي والقضائي

(1) **طبائع الاستبداد**، ص 74/ 75. لملاحظة التشابه والمقارنة ينظر: **أم القرى**، ص 60.
(2) م. ن، ص 104.
(3) **طبائع الاستبداد**، ص 93.
(4) م. ن، ص 76.
(5) م. ن، ص 76.

والاقتصادي ويتمتّع الناس جميعاً بعائدات الثروة العموميّة متشاركين متضامنين متعاونين على إقامة العدل والحفاظ عليه.

د ـ الشورى الدستورية:

إنّ البدائل السابقة (المساواة والحرية والعدالة) لا تتأتّى إلاّ بسيادة الشعب على نفسه. وسيادة الشعب لا تكون إلاّ بتحقيق الشورى، عن طريق مشاركته في ممارسة الحكم ليكون الحكم عادلاً، لأنّ للحكم تأثيراً كبيراً على شؤون الحياة كلّها، وهو الذي يمكنه الحفاظ على المساواة والحرّية والعدالة بوساطة احترامه قانون الدولة، وتمسّكه بأصول الشورى في الحكم.

يقول الكواكبي، بعد بحث امتدّ ثلاثين عاماً «تمحّص عندي أنّ أصل هذا الداء هو الاستبداد السياسي، ودواؤه دفعه بالشورى الدستوريّة»[1]. فإذا كان «الاستبداد السياسي» هو أصل الداء، فإن دواؤه إنما يكون بإيجاد «الشورى الدستورية» التي بها تصلح السلطة السياسية والقانونية ويعمّ الرخاء. وتنتمي الشورى، في فكر الكواكبي، إلى ميدان السياسة انتماء حميماً، فهي تعني مشاركة الرعايا في سياسة الدولة وشؤون الحكم بحثاً عن القرار الأكثر صواباً، على أن يتمّ ذلك في حدود القانون. لقد رأى الكواكبي أنّ الاستقلال في الرأي مضرّ، لذلك راح ينقّب في تراث العرب بحثاً عن الشورى، مستلهماً الأفكار الإسلامية الداعية إليها، فرأى أنّ العرب هم أعرق الأمم في أصول الشورى، ولاحظ أن الشورى مبدأ موجود في الإسلام، فقد «جاء الإسلام محكماً لقواعد الحرية السياسية المتوسّطة بين الديمقراطية والأرستقراطية»[2]، انطلاقاً من ﴿وَشَاوِرهُم فِي الأَمرِ﴾[3]، وتوسّطاً بين حكم الشعب، الذي لم يعد يصلح بالنظر إلى تزايد أعداد الناس في الأمّة الواحدة، وبين حكم القلّة

(1) م. ن، ص 13.
(2) **طبائع الاستبداد**، ص 34.
(3) آل عمران 3/ 159.

ذات النفوذ الاستبدادي الذي تمارسه على الآخرين. وقصة (بلقيس)[1] في «القرآن الكريم» «تعلّم كيف ينبغي أن يستشير الملوك الملأ أي أشراف الرعية، وأن لا يقطعوا أمراً إلاّ برأيهم، وتشير إلى لزوم حفظ القوّة والبأس في يد الرعية»[2]، وما الملوك إلاّ منفذون، ويُنسب إليهم الأمر توقيراً فقط. وقد مورس مبدأ الشورى لفترة في زمن الخلافة الراشديّة وما قبلها، فقد كان النبي «أطوع المخلوقات للشورى امتثالاً لأمر ربّه» «حتى أنه ترك الخلافة لمجرد رأي الأمّة»، وهكذا فعل الخلفاء: الأوّل والثاني، اللذَين فهما مغزى «القرآن الكريم» وعملوا بموجبه، «وهكذا كانت دولة الأمويين تحت سيطرة أهل الحل والعقد» وكذلك كان عهد صدر العباسيين[3].

والحكومة لا تكون صالحة إلا إذا كانت الشورى إحدى مميزاتها، لأنها حينئذٍ، فقط، يمكنها أن تقود تقدم الأمة. ويدلل الكواكبي على كلامه باستقرائه تاريخ الحكومات الإسلاميّة، قائلاً: «وإذا دققنا النظر في أدوار الحكومات الإسلامية من عهد الرسالة إلى الآن، نجد ترقّيها وانحطاطها تابعين لقوّة أو ضعف احتساب أهل الحل والعُقد واشتراكهم في تدبير شؤون الأمّة»[4]. فعلاقة الشورى بالترقّي علاقة طرديّة، كلّما زادت إحداهما نجد ارتفاعاً في رصيد الأخرى.

وأهميّة الشورى لا تنحصر في شؤون الحكم فقط، بل تنسحب على حياة الناس في كلّ شأن وفي كلّ زمان ومكان. وإذا كان زمن الخلافة الراشديّة الذهبي قد ولّى فعلينا ألاّ نستكين، بل يجب علينا أن نحاول استعواضه «بطراز سياسي شوري» يستفيد من فكر الغرب الذين استفادوا من

---

(1) بلقيس: ملكة سبأ، ورد ذكرها في القرآن إذ خاطبت أشراف قومها ﴿يا أيُّها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعةً أمراً حتّى تشهدون﴾ النمل 27/ 38 وألقت الألغاز على سليمان الحكيم وسمعت حكمته.

(2) م. س، ص 35.

(3) ينظر: أم القرى، ص 66 ـ 67.

(4) م. ن، ص 66.

الإسلام، وأقاموا نظام الشورى الذي نطالب به، «ذلك الطراز الذي اهتدت إليه بعض أمم الغرب، تلك الأمم التي لربما يصح أن نقول، قد استفادت من الإسلام أكثر ممّا استفاده المسلمون»[1]. لقد رأى الكواكبي أن سرّ تفوّق أوروبا هو في حصولها على الحرّية وتمكّنها من إقامة الديمقراطية، لذلك دعا إلى الاسترشاد بتجربتها في إرساء قواعد الديمقراطية والشورى.

ولكن من يقوم بالشورى؟ يطالب الكواكبي بالشورى الأرستقراطية، أي شورى الأشراف، وهم أهل الذِكر، وأهل الحل والعَقد من هُداة الأمة وقادتها. والأشراف هم أفراد جديرون بحمل المسؤوليّة، وهم أشراف لقيامهم بأعباء هذه الوظيفة الشريفة، «وهم خواصّ الطبقة العليا في الأمّة، الذين أمر الله عز شأنه نبيّه بمشاورتهم في الأمر، الذين لهم شرعاً حق الاحتساب والسيطرة على الإمام والعمّال، لأنّهم رؤساء الأمّة ووكلاء العامّة، والقائمون في الحكومة الإسلامية مقام مجالس النواب والأشراف في الحكومات المقيّدة»[2]. وهم ليسوا أهل الألقاب أو الميراث من الأصلاء والمتمجّدين. إنّهم أناس استعدّوا، بالعلم والكفاءة، لخدمة الناس، وليكونوا وكلاء عنهم في مراقبة الحكومة ومحاسبتها.

ولكن ما هو أساس الشورى لدى الكواكبي؟.

إنّ أساس الشورى عنده هو إرادة الأمّة، وإرادة الأمّة تتحقّق (أو تتلخّص) في الأخذ بآراء أهل الحَل والعُقد، إلاّ أنّ ذلك لا يعني الاستسلام إلى الكسل والإذعان لما يطالب به الآخرون، لأنّ الناس جميعهم ملزَمون بالأمر بالمعروف وبالنهي عن المنكر. إنّ الإلزام بإتيان الخير ودفع الشر في آية: ﴿وِلْتَكُنْ مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدعُونَ إلى الخَيرِ وَيَأمُرونَ بِالمَعرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عن المُنْكَرِ﴾[3] هو فرض عين لا فرض كفاية. وليس المراد منه سيطرة أفراد المسلمين بعضهم على بعض، بل المراد هو «إقامة فئة تسيطر على حكّامهم

(1) طبائع الاستبداد، ص 34/ 35.

(2) أم القرى، ص 66.

(3) آل عمران، 3/ 104.

كما اهتدت إلى ذلك الأمم الموفّقة للخير؛ فخصّصت منها جماعات باسم مجالس نوّاب وظيفتها السيطرة والاحتساب على الإدارة العمومية: السياسيّة والماليّة والتشريعيّة»[1]. إنّ السيطرة والاحتساب، التي تقوم بها المجالس، هي التي تحقّق فرض الكفاية، أمّا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو فرض عين، وعلى المسلمين جميعهم العمل على تحقيقه.

يتبيّن لنا مما سبق أنّ الكواكبي ناهض الاستبداد مبيّناً أنّه سوء كلّه يجب محاربته، لأنّ شؤون الحياة كلّها تتعلّق به. فلا بُدّ من مواجهة الجهل بالعلم، والخلاف بالتعاون والاجتماع، وتجاوز الخلافات المذهبيّة، للتمكّن من نيل الحرّية، وإنشاء شورى دستوريّة تراقب الحكومة، ليتمّ تحقيق العدالة والمساواة. وإنّ ما أصاب الأمّة هو فتور لا انحطاط، لذلك هناك أمل بالنهوض، وإنّ مقاومة الاستبداد ليست بمستحيلة. ولكنّه بيّن ضرورة إيجاد البديل قبل إزالة الاستبداد، حتى لا يُستبدل مستبدّ بآخر.

وفي مقابل أشكال الاستبداد الأربعة وضع الكواكبي بدائله على أنّها المساواة والحرية والعدالة والشورى، ثمّ جمع ذلك كلّه في الإسلاميّة، التي رآها حلاً شاملاً لأزمات أمّته.

أما فكرة المساواة فقد ارتبطت لديه بفكرة العدالة، وشدّد فيهما على الجانب السياسي لهما.

كما احتلّت الحرّية مكانة كبيرة في فكره، وخاصة حرّية الفكر والاعتقاد فدعا الإنسان إلى تفهّم دينه بحرّية، وطالبه بنبذ التعصّب والمبتدعات البعيدة عن الدين. واتّخذت الحرّية أشكالاً كثيرة عنده، فمن فروعها، حرّية التديّن، التي استنتج بها أن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وأن من حقّ المرء الاجتهاد، والتحرّر من أسر النظرة القديمة، والانطلاق نحو إصلاح الفكر الديني، ونفي الجبريّة، والتمتّع بحرّية المطبوعات، والتجرّؤ على محاسبة الحكّام. ومن فروعها، حرّية التربية والتعليم، والحرّية الشخصيّة، إذ حثّ

(1) م. س، ص 37.

الكواكبي على طلب الكرامة والمجد، ونادى بالاعتماد على الإرادة. ومن فروع الحرية أيضاً، حرية التملك، وحرية العمل، وحرية الاجتماع والتفاوض. وهنا يربط الحرية الفردية بحرية الجماعة. وأخيراً هناك الحرية السياسيّة التي تتحقّق حين يشارك الشعب الحكومة في امتلاك القوّة السياسيّة. وبذلك تعود العافية المفقودة التي علينا السعي في طلبها. وقد قرن الكواكبي الحرّية الشخصيّة بالحرّية السياسيّة، رافضاً سيطرة الحكومة على أعمال الناس وأفكارهم. وأدرك أنّ الحرّية التي ينشدها لا تأتي من دون جذور، فهي مرتبطة بالوعي بحيث إنّه لا يمكن امتلاكها ما لم يشعر الناس بقيمتها ويحصّلوها بأنفسهم ويتفانوا في الدفاع عنها.

كما نشد الكواكبي العدالة القضائيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، وشدّد على العدالة الاقتصاديّة، فطالب بعدالة توزيع الأعمال والعائدات، وبتحديد الملكيّة إلى حدّ معقول حتّى يتمّ التقارب بين الناس. ودعا إلى تعاون الناس، وتضامنهم، وحرصهم على الكسب الحلال.

إلاّ أنّ الهدف الأكبر كان في تحقيق الشورى الدستوريّة، حيث يشارك المواطنون الحكومة في صنع حاضرهم ومصيرهم، عن طريق تدخّل أهل الحلّ والعَقد في قرارات الحكومة.

عصر النهضة العربية
مراجعة عامة

محمد سيّد رصاص

- 1 -

في تجارب حضارية عديدة، ترافقت فكرة (النهضة) أو «البعث» مع [أو أتت نتيجة] صدمة كبرى تولدت عن اختراق حضارة أخرى للمجال الجغرافي للحضارة المعنية، كما حدث في (بواتييه) [732م] لمّا وصل المسلمون إلى وسط فرنسا، أو في أعقاب حملة نابليون على مصر [1798] مع المشرق العربي.

من الممكن، أيضاً، أن تجري محاولات لـ (النهضة) لمّا يتولّد إحساس عام بأن الحضارة المعنية قد وصلت إلى مأزق خطير: إذا راقبنا الفترة بين عامي (132 ـ 247هـ) من عمر الدولة العباسية، أي من بداية إنشائها إلى مقتل المتوكّل، فإننا يمكن أن نضع محاولة (ابن حنبل) [164 ـ 241]، عبر استدعائه لميراث النبي، في إطار البحث عن حلّ من الماضي من أجل «بعث» الحاضر الذي ظهر فيه «الحبل» واهياً بين الله والإنسان، الشيء الذي عبّرت عقيدة (خلق القرآن) المعتزلية عنه عبر رسمها لتلك الهوّة التي أصبحت مفقودة بين السماء والأرض، مما يفسّر الضراوة التي قاوم بها (ابن حنبل) تلك العقيدة المعتزلية التي حاولت تأكيد انقطاع حبل السرّة عبر «القرآن المخلوق» مما أدى لاستدعاء مقاومات تمثلت في (السنّة) و(الحديث النبوي).

إذا تركنا الحالة الأخيرة، فإن الصدام الحضاري، وإحساس إحداهما بالتهديد والاختراق الجغرافي من الأخرى، يبقى هو الحالة الأساسية التي تولد

محاولات (النهضة).

بعد (بواتييه) تملك الفكر اللاتيني المسيحي حالة من الدفاعية الفكرية ترافقت مع عدائية شديدة تجاه الإسلام، يمكن أن نجد بعض معالمها عند القديس (أنسلم) [1033 ـ 1109] وجدالياته ضد القرآن، وبالذات من أجل دحض الاعتقادات الإسلامية المتعلقة بالذات الإلهية، في وقت كان الغرب يعطي أول اندفاعاته الهجومية مع سقوط طليطلة (1085م) وبداية الحروب الصليبية في عام (1098م).

يقول (مونتغمري واط) عن أجواء القرنين الثاني والثالث عشر في أوروبا الغربية: «إن تشويه صورة الإسلام، كان أمراً ضرورياً لكي يعوّضوا عن هذا الشعور بالنقص [تجاه التفوق الإسلامي]»(1).

إن السلبية العنيفة، أو الدفاعية الفكرية، هي وسيلة من أجل حماية (الذات) تجاه (الآخر)، إلا أنها لا تبنيها، وإنما تكون مرحلة أولية باتجاه بناء تصور إيجابي للذات، فيما يتعلق بذاتها نفسها، والعالم، مضافاً لـ (الآخر): أعطى الغرب ذلك، أولاً، عبر (توما الأكويني) [1225 ـ 1274] الذي صالح (العقل) مع (اللاهوت)، بخلاف (ابن رشد) [1126 ـ 1198] الذي جعلهما ميدانين منفصلين وإن كانا غير متناقضين، مستدعيا ـ أي الأكويني ـ العقل والمنطق الأرسطيين في عملية قطع معرفية مع أفكار القديس (أوغسطين) [354 ـ 430م]، ذات المنشأ الأفلاطوني الممزوج مع المانوية، التي سادت الكنيسة طوال العصور الوسطى، مما جعل (الذات) المنسحبة من العالم والطبيعة باتجاه (الروح) ـ عند أوغسطين ـ، تترافق مع فترة التدهور الحضاري التي عاشها الغرب اللاتيني بعد سقوط روما في عام (476م).

أتت (الذات)، التي قدمها الأكويني عبر (العقل)، لكي تتعامل مع (المجال) الذي كان أولاً هو (النص)، في جو بدأت فيه قوة الفرد بالتنامي،

(1) مونتغمري واط «أثر الحضارة العربية الإسلامية على أوروبا»، وزارة الثقافة، دمشق، 1981، ص 159.

بظل حضارة بدأت بالاستيقاظ، أولاً أمام سلطة المؤسسة، كما ظهر من خلال بدايات الحركات المعارضة للكنيسة، بدءًا من (جون ويكليف) [1320 ـ 1384] وترجمته للكتاب المقدّس إلى الإنكليزية وصولاً إلى (لوثر) [1483 ـ 1546]، ثم ليتطور ذلك إلى بداية تشكّل الذات القومية، أمام المسعى البابوي لتشكيل سلطة عالمية ما فوق قومية، منذ الملك هنري الثامن الإنكليزي (1509 ـ 1547) واستقلاله عن كنيسة روما في (1534)، لنصل إلى اقتحام الذات الفردية للطبيعة عبر الصناعة، ونهاية باقتحام الجغرافية والمدى المكاني عبر الاكتشافات الجغرافية للعالم الجديد أو للممرات البحرية الكبرى في الفترة بين (1492 ـ 1497).

وضع (ديكارت) [1596 ـ 1650] الإطار الفلسفي لكل هذا التطور الأوروبي الذي استغرق خمسة قرون، مموضعاً كل الظاهرات تحت سلطة الفاعلية الإنسانية، جاعلاً الذات البشرية في مركز الفعل الكوني الذي يتجه نحو الأشياء في مختلف أجزاء الطبيعة، أو في ما ورائها. فالكوجيتو الديكارتي [= أنا أفكر، إذاً أنا موجود] قد ثبّت سلطة الفرد على المؤسسة، من خلال جعله الحقيقة الوحيدة التي تخضع لها كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية ـ السياسية، مما كان تعبيراً عن تنامي الحاجة إلى تحرير النشاط الاقتصادي الفردي من كل الأطواق المكبلة له، وعن ضرورة تكريس بنى مؤسساتية ملائمة لانطلاقه الحر. من هنا نجد عملية ترافق نشوء الحاجة لحرية الفكر في البحث الطبيعي والفلسفي مع تسارع عملية التراكم الرأسمالية الذي وصل إلى حدود كبيرة مع اكتشاف الطرق الجديدة للتجارة العالمية، ومع ذهب وفضة العالم الجديد. ويلفت النظر، تثبيت قيمة الشكّ كحقيقة قَبْلية للتعامل المعرفي مع الظاهرات أو مع الميتافيزيقا، مما يؤدي إلى إنشاء فضاء حر تتحرك فيه الذات العارفة، وإلى جعل الطبيعة والكون ميدانين امتداديَّين تسودهما تلك الذات.

ـ 2 ـ

إذا قارنا بين (مرتضى الزبيدي) [1732 ـ 1791] الذي شرح «إحياء علوم الدين» للغزالي وبين (الأفغاني) [1839 ـ 1897] و(محمد عبده) [1849 ـ 1905]، فإننا نجد الأخيرين مسكونين، من خلال الأسئلة والأجوبة التي قدّماها، بالغرب وحضوره في المشرق الإسلامي، فيما لا نجد ذلك عند (الزبيدي) وأفكاره المتشكلة من خلال النَّسق الذاتي الإسلامي المعرفي بمعزل عن (الآخر)، تماماً مثلما كان عليه حال أسلافه المسلمين.

يبدأ فكر (الأفغاني) و(عبده)، ويقوم على مقارنة أحوال «الشرق المسلم» بـ «الغرب المسيحي»: «إن الديانة المسيحية بُنيت على المسالمة والمياسرة في كل شيء، وجاءت برفع القصاص وإطراح الملك والسلطة، ونبذ الدنيا وبهرجها، ووعظته بوجوب الخضوع لكل سلطان... وترك أموال السلاطين للسلاطين... ومن أخباره [= الإنجيل] أن الملوك إنما ولايتهم على الأجساد وهي فانية والولاية الحقيقية الباقية على الأرواح هي لله وحده. فمن يقف على مبادئ هذه الديانة... يعجب كل العجب من أطوار الآخذين بهذا الدين السلمي... فإنهم يتسابقون في المفاخرة والمباهاة بزينة هذه الحياة ورفه العيش فيها، ولا يقفون عند حد في استيفاء لذاتها، ويسارعون إلى افتتاح الممالك، والتغلب على الأقطار الشاسعة، ويخترعون كل يوم فناً جديداً من فنون الحرب...

الديانة الإسلامية وضع أساسها على الغلب والشوكة والافتتاح والعزة ورفض كل قانون يخالف شريعتها، ونبذ كل سلطة لا يكون القائم بها صاحب الولاية على تنفيذ أحكامها. فالناظر في أصول هذه الديانة... تأخذه الدهشة من أحوال المتمسكين بهذا الدين لهذه الأوقات، إذ يراهم يتهاونون بالقوة، ويتساهلون في طلب لوازمها، وليست لهم عناية بالبراعة في فنون القتال ولا في اختراع الآلات، حتى فاقتهم الأمم سواهم فيما كان أول واجب عليهم، واضطروا لتقليدها فيما يحتاجون إليه من تلك الفنون والآلات، وسقط كثير منهم تحت سلطة مخاليفهم واستكانوا لها ورضخوا لأحكامها.

ومن وازن بين الديانتين حار فكره كيف اخترع مدفع الكروب والمتراليوز وغيرهما بأيدي أبناء الديانة الأولى قبل الثانية... وكيف أُحكمت الحصون ودُرّعت البواخر، وأخذت مغالق البحار بسواعد أهل السلامة والسلم، دون أهل الغلبة والحرب!»[1]: هذا الوصف لواقع الحال عند الطرفين يؤدي بهما إلى طرح التساؤلات التالية: «هل القرون الخالية والأحقاب الماضية لم تكن كافية لرسوخ الديانتين في نفوس المتمسكين بعراهما؟ هل نبذت كل ملّة من الملّتين عقائد دينها ظهرياً من أجيال عديدة؟... هل تبدلت سنة الله في الملّتين، هل تحول مجرى الطبيعة فيهما؟... هل استبدت الأبدان فيهما على الأرواح؟... أو انفلتت الأفكار من سلطة الدين؟...

فأي عون من الدهر أخذ بأيدي الملّة المسيحية فقدمها إلى ما لم يكن في قواعد دينها. وأي صدمة من صدماته دفعت في صدور المسلمين فأخرتهم عن تعاطي الوسائل لما هو أول مفروض في دينهم؟...

مقام للحيرة وموضع للعجب!

ويظن أن لا بدّ لهذا التخالف من سبب...»[2].

يقدم (محمد عبده) الجواب: «إن صح الحكم على الأديان بما يشاهد بأحوال أهلها وقت الحكم، جاز لنا أن نحكم بأن لا علاقة بين الدين المسيحي والمدنية الحاضرة»[3]، فيما يعزوان ـ أي (الأفغاني) و(عبده) ـ قوة المدنية الغربية الحاضرة إلى الإرث الروماني التي عادت قوته للظهور على أثر

(1) جريدة «العروة الوثقى»، التي أصدرها (الأفغاني) و(عبده) في باريس عام 1884، ضمن المجلد الذي ضم أعدادها، المنشور من قبل دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، شباط/فبراير 1970، من مقال «النصرانية والإسلام وأهلهما» ص ص 63 ـ 69، ص ص 65 ـ 66.

(2) جريدة «العروة الوثقى»، «المرجع السابق»، ص ص 67 ـ 68.

(3) محمد عبده: «الإسلام بين العلم والمدنية» منشورات الهلال، القاهرة، 1960، ص ص72 ـ 73.

«تزعزع عقائد المسيحيين في أوروبا»[1]، فيما يحيلان ضعف المسلمين الراهن، بنفس المقال، إلى انتشار «قواعد [مذهب] الجبر... [التي] ضربت فيه الأذهان حتى اخترقها، وامتزجت بالنفوس حتى أمسكت بعنانها عن الأعمال، هذا إلى ما أدخله الزنادقة... وما أحدثه السوفسطائية الذين أنكروا مظهر الوجود وعدوها خيالات تبدو للنظر...، وما وضعه كذبة النقل من الأحاديث...، فلم تكن دراسة الدين على طريقها القويم إلا منحصرة في دوائر مخصوصة وبين فئة ضعيفة ـ لعل هذا هو العلة في وقوفهم. بل الموجب لتقهقرهم»[2].

تقوم هذه الأطروحة على وجود تفارق بين الإسلام وأحوال المسلمين، وعلى نظير له بين المسيحية وأوضاع المسيحيين، وبالتالي على أن هناك جوهر وعَرَضْ، الأول ثابت لا تمسه الأزمان، فيما الثاني نتاج للتاريخ، يمكن إحالتهما إلى لبوسي الأبدية والزمان، في رؤية تنبني على أن الدين حقيقة معطاة، وليس هو حصيلة لما هم عليه أتباعه في لحظة زمانية محدودة أو خلال مسار تاريخي معين، أو تعبيرعن ذلك من خلال العملية التاريخية، إن شئنا عبارة أدق.

يعني ذلك أن عودة الزمني (البشر) إلى الأبدي (الدين)، والقبض على معانيه الحقيقية، هي الحل، وذلك لا يمكن أن يتم «ما لم يرجع العلماء إلى حقيقة الدين وما لم تقبلها الجماعة بكاملها وتعيش وفقاً لها»[3]، إلا أن (الأفغاني) لا يعني فقط الإسلام كدين «بل بالأحرى الإسلام كمدنية. فهو يعتبر أن الغاية من أعمال الإنسان ليست خدمة الله فحسب، بل خلق مدنية إنسانية مزدهرة في كل نواحيها»[4].

---

(1) ضمن «العروة الوثقى»، «المقال المذكور»، ص 68.

(2) «العروة الوثقى»، ص ص 68 ـ 69.

(3) ألبرت حوراني: «الفكر العربي في عصر النهضة (1798 ـ 1939)»، دار النهار، بيروت، ط 1، 1968، ص 150.

(4) حوراني: «المرجع السابق»، ص 144.

برأي (الأفغاني) أن اللاتطابق بين المسيحية والمسيحيين، يمكن الوصول إلى عكسه لو تمثل المسلمون سنجزات العصر، لأنه إذا كانت المسيحية ـ برأيه ـ «غير معقولة وعدوة العلم والتقدم، إلا أنه رأى أن هذا الاعتقاد لا ينطبق على الإسلام، لأن الإسلام، على عكس ذلك، يتفق مع المبادئ التي اكتشفها العقل العلمي، لا بل إنه الدين الذي يقتضيه هذا العقل»[1].

ـ 3 ـ

بعد 1885 وفشل تجربة جريدة «العروة الوثقى» تفارق (الأفغاني) و(عبده) حول الطريق إلى (الحل)، حيث رأى الأول السياسة طريقاً إلى ذلك، فيما رأى الثاني أن التربية والتعليم والأفكار وإصلاح المؤسسة الدينية هي وسيلة أفضل وهي الممكن أكثر، وهو الخارج من خيبات السياسة منذ تجربة عرابي وما تلاها.

من يدرس فكر الاثنين، وهما من حفنة قليلة، تعدّ على أصابع اليد الواحدة، كان لها التأثير الأكبر، كأفكار، على عرب القرن العشرين ـ يرى حالة فكر مستند بظهره إلى الحائط: حدّدت عملية الاختراق الغربي لـ (دار الإسلام) الأسئلة التي طرحها الفكر، حيث دفعته الحالة اللاتوازنية القائمة بين الطرفين إلى وضعها، فيما أدت به الوضعية الدفاعية، التي أحسّ نفسه في أتونها تجاه (الآخر)، إلى إجابات انتقائية وسريعة، فرضها الوضع الراهن، والطبيعة السجالية للطروح الفكرية المعنية، أكثر مما نتجت عن دراسة دقيقة لعقائد وتجربة (الآخر)، وكذلك ما يخص (الذات) من هاتين الناحيتين، أيضاً.

لا يتعلق ذلك بالمستوى الفكري، أو الاتساق المنطقي، فالاثنان يصلان إلى مستوى القامات الفكرية الكبرى، وأحدهما، وهو (الأفغاني)، يمتلك الكثير من قبس الشخصيات العبقرية ـ وإنما بمسألة أن الوضع السجالي والدفاعي لحضارة «ما» عندما يولد فكراً «ما» فإن الأخير إذا انطلق أساساً من ذلك، وظل محصوراً في إساره، فإنه لا يتولد عنه فكر بنائي منتج، مما

(1) حوراني: «المرجع نفسه»، ص 154.

جعلهما لا يتجاوزان وضعية فكر القديس (أنسلم)، أو الفكر اليهودي في فترة الاضطهاد السلوقي.

ما يميز الأفغاني، أساساً [وإلى حد «ما» الإمام (محمد عبده)]، أن فكره أتى بمحتواه المعرفي، وبأدواته، من مخزون (الذات) الحضارية، وليس من المعين الفكري لـ (الآخر)، بغض النظر عن أن «الآخر [= الغرب] هو الذي يطرح المسألة، ويعيّن إطار البحث...»[1]، مما يجعل الإجابات، عملياً، محكومة بهذين السياقين السابقين لها، ومتحددة بالمناخ العام لعلاقة (الذات) مع (الآخر).

في هذا الإطار، يمكن مقارنة موقف الأفغاني من أطروحات (إرنست رينان) حول تعارض الفلسفة الإسلامية مع الإسلام، وعزو الأولى إلى الفرس الآريين وتمثّل الروح الإغريقية، ليخلص من ذلك إلى وجود تعارض بين (العقل) [= الفلسفة + العلم] و(الدين) ـ الشيء الذي لا يخرج المسيحية منه ـ، مع موقف (فرح أنطون) [1874 ـ 1922] الذي ينظر إلى الإسلام، حاضراً وماضياً، عبر أطروحات (رينان)[2] الذي أكد نظرياته أثناء كتابة انطباعاته عن لقائه مع (الأفغاني) بباريس في أيار 1883: «والشيخ جمال الدين رجل... ينتمي إلى ذلك الجنس القوي المستوطن إيران العليا الواقعة على حدود الهند والتي لا يزال الذهن الآري يعيش فيها مطوياً في غلالة رقيقة من الإسلام الرسمي. والشيخ جمال الدين نفسه خير دليل يمكن أن نسوقه على تلك النظرية القائلة بأن قيمة الأديان بقيمة الأجناس التي تعتنقها»[3].

إذا كان من الظلم أن نعمم ما قاله كاتب سيرة أبو الليبرالية العربية

---

(1) عبد الله العروي: «الأيديولوجية العربية المعاصرة»، دار الحقيقة، بيروت، ط 1، تشرين الأول/ أكتوبر 1970، ص 64.

(2) راجع كتاب: عباس محمود العقاد: «عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده»، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1971، ص ص 196 ـ 197، وكذلك كتاب ألبرت حوراني: «المرجع السابق»، ص ص 303 ـ 304.

(3) من مقدمة مجلد «العروة الوثقى»، «المرجع السابق»، ص ص 23 ـ 24.

(لطفي السيد) عى ليبرالي آخر مثل طه حسين: «إن فيلسوف الديمقراطية الليبرالية لم يقم، بكل ما كتبه، إلا بترديد الأفكار التي سادت البلدان المتقدمة»[1] فإن ذلك يمكن أن ينطبق على الأدوات المعرفية المنهجية التي استخدمها (طه حسين) في أبحاثه الفكرية، وخاصة في كتابه «في الشعر الجاهلي» [1926]، حيث استخدم المنهج الديكارتي لتوليد بحث، بغض النظرعن علمية نتائجه أو لا. إلا أن هذا لا يعني بأن الحلول التي طرحها (عميد الأدب العربي) لمجتمعه هي حلول ليبرالية مستقلة أو غير اتباعية تجاه مفكر مثل (جون ستيوارت ميل).

هل يعني هذا بأن مفكرينا هم ظلال لشيء آخر نجده هناك؟...

إذا تركنا استثناءات نجدها عند (علي عبد الرازق) و(ميشيل عفلق) و(سيد قطب)، فإننا نستطيع أن نضع (ميل) وراء (لطفي السيد) و(طه حسين)، (برنارد شو) و(ماركس)، إلى حد «ما»، من وراء (سلامة موسى)، (فيخته) من وراء الستارالذي يقف عنده مفكرونا القوميون، (ستالين) و(جدانوف) و(توريز) خلف من أنتج فكراً بين الشيوعيين. ثم ألا نجد ظل (واصل بن عطاء) عبر (أحمد أمين) و(الشيخ مصطفى عبد الرازق)، إذا أردنا تشميل الإسلاميين بالحالة الفكرية الإتباعية التي شملت الآخرين تجاه الغرب، فيما عاشها الإسلاميون تجاه الأسلاف؟...

ثم ألم يشمل ذلك المناهج والنتائج الفكرية المتولدة عنها؟...

إذا كان ذلك كله صحيحاً، فهذا يعني أن الإتباعية الفكرية، التي سادت الحياة العربية حتى عام 1948، لم تكن فكراً يعبر عن التطور الاجتماعي الذاتي لمجتمعها، وإنما عن وضع تبنينَ الغربُ فينا عبر سيطرته علينا، مما جعل الغرب عاملاً داخلياً، وليس خارجياً، في بنيتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية، مما ولد منعكسات على الثقافة والفكر.

هل هذا هو ما يفسر نقص الإنتاجية الفكرية التي تميز القرن العشرون

(1) هـ. ف. نجار: «لطفي السيد»، القاهرة، 1965، ص 89.

العربي بها، أو ما عبر عنه (العروي) من حيث «ما يحس به، بصورة غامضة، كثير من القراء الذين ألفوا التاريخ الغربي، ما يحسون به من نقص الطراوة والنداوة، ومن سطحية، لدى قراءتهم الكتابات العربية الحديثة»[1]...

ـ 4 ـ

بغض النظر عن تحقيب نهاية فترة (عصر النهضة العربية) في 1918، أو 1939، أم 1948، فإن ما قدمه (عصر النهضة) قد شكل أساساً لما أعقبه من فكر عربي حديث، وأعطاه ملامحه الخاصة، وخاصة في موضوعي (الغرب) و(التراث)، اللذان مثّلا السؤالين الرئيسيين للعرب في القرنين الماضيين، وما زالا.

من الضروري قياس تأثيرات رموز (عصر النهضة): فقد الفكر الليبرالي مفاعلات تأثيره بعد 1948، وبالذات بعد تموز 1952، ولم يستعد (لطفي السيد) و(طه حسين) القوة الفكرية إلا بعد تحولات 1989 العالمية، التي أدت إلى موجة ليبرالية جديدة في الغرب، فيما انعكس ذلك عندنا بتحوّل كثير من الشيوعيين والماركسيين السابقين، الذين كانوا موالين للسوفيات، إلى الفكر الليبرالي مما أدى إلى موجات من العبادة الجديدة لـ (طه حسين) و(علي عبد الرازق) ولفكر (التنوير)، يمكن تلمّسه في كتابات كثير من اليساريين السابقين أو في المجلات ذات الطابع اليساري [= «النهج»، «الطريق»... إلخ]، الشيء الذي لم يكن قائماً قبل 1989، أو في محاولتهم إحياء واستعادة فكر (عصر النهضة العربية) في مواجهة الأصولية الإسلامية.

بالنسبة للفكر الوضعي، الذي ظهرت بعض ملامحه عند (شبلي الشميل) و(فرح أنطون) و(سلامة موسى)، ولو أن الطرق الموصلة عندهم إلى (أوغست كونت)، مؤسس الوضعية، كانت متعرجة أو عبر أشكال وسيطة (سبنسر ـ رينان ـ برنارد شو ـ هـ.ج. ويلز] ـ فإن الوضعية لم تأخذ ملامح التيار الفكري الواضح، لا قبل 1948 ولا بعده [ربما باستثناء زكي نجيب محمود]،

(1) العروي: «المرجع السابق»، ص 70.

بل تخللت تأثيراتها الفكر القومي، والليبراليين، وكثير من الماركسيين[1].

كانت امتدادات (محمد عبده) أبعد من التيار الإسلامي: فقد أثرت آراؤه حول (التربية) و(الإصلاح) على ليبراليين من أمثال (لطفي السيد) و(طه حسين).

بالنسبة للإسلاميين، فإن نظراته إلى (المعتزلة) قد طبعت أفكاره، أو ألهمت (أحمد أمين) و(الشيخ مصطفى عبد الرازق)، فيما مفكرين مجددين، مثل (علال الفاسي) المغربي، لم يستطيعوا التحرّر من إساره. كما أن إسلامياً، كان أحد أبرز تلاميذه، أي الشيخ (رشيد رضا)، قد ساعدت آراءه المتلاقية مع أفكار (ابن تيمية) على التمهيد الفكري لنشوء الأصولية الإسلامية في عام 1928.

يبقى (الأفغاني) استثنائياً بالموقع الذي ما زال يحتله في الفكر العربي الحديث والمعاصر: إن شخصيته التي سحرت فيلسوفاً مثل (رينان) أو سياسياً إنكليزياً مثل (ويلفريد بلنط)، قد مارست تأثيرات فكرية وسياسية على شخصيات متباعدة الآراء والاتجاهات، مثل (محمد عبده) و(لطفي السيد) و(سعد زغلول) و(رشيد رضا)، وتركت بصماتها الصاخبة على مسارح سياسية متباعدة، مثل أفغانستان وهند الستينات والسبعينات من القرن التاسع عشر، إلى مصر السبعينات والثمانينات، وصولاً إلى إيران أوائل التسعينات، وانتهاءً بفترة السلطان عبد الحميد (1876 ـ 1909) الذي حاول استثمار دعوته إلى (الجامعة الإسلامية) في الوقت الذي حبسه في «القفص الذهبي» خوفاً من تأثيراته المضادة فيما يتعلق بطابع حكمه الاستبدادي وخشية من ذهابه إلى مسرح آخر حيث بدأت دعوات، عند بعض العرب، لإحياء (خلافة) مغايرة لما عند عبد الحميد العثماني. إذا تركنا شخصية (الأفغاني) التي لا نجد لها نظيراً،

(1) من الملاحظ أن (الوضعية) تنتشر في المرحلة التي تجتازها المجتمعات في طريقها إلى (الصناعة)، كما في روسيا بين عامي 1880 ـ 1910، والتي امتدت تأثيراتها إلى تيارات سياسية مختلفة مثل (النارودنيين) [= الشعبيين] وخليفتهم (حزب الاشتراكيين الثوريين) ذي القاعدة الفلاحية، وكذلك إلى الماركسيين [بليخانوف + بوخارين، مثلاً].

عند أي فرد مفكر أو مسيّس لم يصل على السلطة بين عرب ومسلمي القرنين الماضيين، لتأثيراتها التي مارستها، فإن سؤاله الأساسي «لماذا تأخر المسلمون، وتقدم غيرهم؟» ما زال يدوي في فضاء القرنين الماضيين ويشكل القاعدة للانشغال على محوري (التراث) و(الغرب)، المشكلان لطبيعة الفكر العربي الحديث والمعاصر، بغضّ النظر عن الأجوبة التي تقدمها التيارات المختلفة. كما أن تفريقه بين (الإسلام) و(حال المسلمين) ما زال يشكل الأساس الفكري لكل اتجاهات الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر بعده، فيما قام (الفكر القومي العربي) بعملية مشابهة فيما يتعلق بنظرية (الرسالة)، من حيث اعتبار الأخيرة بمثابة (جوهر) ما فوق تاريخي في علاقته مع الزماني والتاريخي من أحوال العرب الحاضرين. أما نظريته عن تفارق (التقنية) و(العلم) الغربيين عن (المسيحية) فما زالت مسيطرة على كل الإسلاميين العرب من بعده.

ـ 5 ـ

الأفكار والسياسات تقاس بنتائجها وليس بمضامينها: إن فكر (عصر النهضة العربية) لم يعالج عند العرب عبر هذا المقياس، لحد الآن، وإنما كانت المعالجات والنظرات تجاهه متمحورة إما:

1 ـ عبر تطابقه، أو عدمه، مع أفكار التيارات اللاحقة لفترة (عصر النهضة)،

2 ـ أو عبر الاستخدامات التي يمكن لأحد هذه التيارات أن يجريها لفكر (عصر النهضة) لصالح تقوية أسسه الفكرية، أو لإيجاد ركيزة من الماضي القريب له، أو من أجل استخدام (عصر النهضة) وأفكاره، أو بعضها، ضد تيار آخر موجود في الحياة العربية المعاصرة.

إذا درسنا تجارب الحضارات الأخرى مع فترات (النهضة) فيها، فإننا نجد الغرب، مثلاً، بعد مروره بفترة فكرية دفاعية، قد وضع الأسس الفكرية لفكر جديد عنده، قام عبره بالقطع المعرفي، من دون النفي المطلق وإنما عبر حالة تركيبية فكرية، مع ماضي (الذات) الحضارية، واضعاً أسساً جديدة لفكره

وأدوات معرفية مستحدثة ليست موجودة سابقاً عند (الذات) ولا عند (الآخر)، كما فعل (الأكويني) مع (أوغسطين) و(ابن رشد)، مما وضع قاعدة انطلاق ولّدت مساراً فكرياً أعطى الحضارة الغربية فكرها الخاص الذي لم يبق مأسوراً /بعد ديكارت/ بفكر (الأكويني) أو بالمؤسسة التي كان ينتمي إليها - أي الكنيسة - إلا أنه انطلق من الأسس المنهجية، ومن نقطة الانطلاق المعرفية، اللتان وضعهما (الأكويني).

أيضاً وبعد فترة من استخدام ماضي (أثينا) و(روما) ضد الكنيسة، كما رأينا في القرنين الرابع والخامس عشر، فإن فكر (النهضة) لم يثبت عند الفكر الثنائي أو التقابلي أو التفضيلي لأحد حديّ الثنائية التي يضعها، بل انطلق، وخاصة بعد الإصلاح البروتستانتي والإصلاح المضاد [= اليسوعية]، إلى نظرة تكاملية للتاريخ الغربي كان الماضي الإغريقي - الروماني يشكل محطة إلى مرحلة الكنيسة اللاحقة، وبعدها للمرحلة الحديثة.

من جهة ثالثة، فإن فكر (النهضة) الأوروبية لم يُصَبْ، إلا في حالات لم يكن لها سوى تأثير ضعيف، بـ (الإتباعية) الفكرية تجاه (الآخر)، بل كانت تأثراته بالأخير تُهضم وتستوعب من خلال المناهج والأدوات المعرفية التي كانت في حالة استقلالية تجاه حدّي (الماضي) و(الآخر).

لم يؤد فكر (عصر النهضة العربية) للوصول إلى أحد هذه الخصائص الثلاث لـ (النهضة) الأوروبية، ولا إليهم مجتمعين، بل ما زال العرب، الحديثين والمعاصرين، في حالة إتباعية فكرية تجاه إما (الأسلاف) أو (الغرب)، وفي بعض الحالات في وضع من التلفيقية الفكرية الإتباعية تجاه الاثنين معاً. وإنما ما زالوا [وهذا ما يفسر الوضع الأخير - أي الإتباعية تجاه (الماضي) و(الآخر) -] لم يولدوا، بعد، فكراً[1]، يستطيع وضع فضاء أو نقطة

(1) إن توليد (الفكر) مشروط بإنتاج (الفلسفة)، هذا الشيء الأخير الذي لا يمكن القول إن عرب القرنين الماضيين قد وصلوا إليه، بخلاف الأسلاف الذين أنتجوا (الفلسفة) تحت مسميات عديدة، منها (علم الأصول) و(علم الكلام) أو (الفلسفة)، وكذلك بعكس ما ولدته (النهضة الأوروبية) من إنتاج فلسفي غزير.

انطلاق معرفية «ما»، للتعامل مع مجالي (الماضي) و(الآخر) بطريقة غير إتباعية من أجل الوصول إلى رؤية تستطيع (الذات) المعاصرة، من خلالها، أن تصل إلى رؤية تجاههما، للوصول إلى وضع تصور حضاري خاص عن (الذات) و(الآخر)، من أجل تكوين مفهوم لـ (العالم)، هذا الأمر الذي هو أساسي في أي مشروع حضاري، الشيء الذي امتلكه أجدادنا العرب المسلمون، وقدمه الغرب في العصر الحديث، وبدونه لا يمكن قيام أية حضارة، إلا إذا أريد وضع من الإتباعية الثقافية والفكرية والحضارية، كالذي عاشته أمريكا اللاتينية وأوستراليا تجاه الغرب الأوروبي في القرنين الماضيين.

العرب الحديثون والمعاصرون لا يطرحون حلولاً فكرية خارج إطار فكري (الماضي) و(الغرب)، تملك استقلالية فكرية، من قبل ذات حديثة ومعاصرة، تجاههما وبغض النظر عن الرفض أو القبول بأحدهما أو كلاهما، كما لا تحتوي نظرات فكرية متجاوزة لهما، أو هي خارجهما، أو تنظر إليهما عبر مسافة فكرية ليُستطاع تكوين (ذات) معاصرة تنطلق، عبر امتصاصهما وتذويبهما في داخلها، نحو الحاضر والمستقبل، الشيء الذي لا يمكن الوصول إليه بدون نقطة انطلاق معرفية ـ كالتي قدمتها (النهضة) الأوروبية ـ يستطاع من خلالها تكوين رؤية معاصرة جامعة تجاه موضوعي (الماضي) و(الآخر)، وإلا سيبقى العرب المعاصرون في دوران حول حلقة مفرغة كالتي شكلتها ثنائية هذين الموضوعين في الحياة الفكرية لعرب القرنين الماضيين، ووضعتهم، بالحصيلة، في إسارها.

العرب والمسلمون في العالم المعاصر: قراءة في فكر زكي نجيب محمود النهضوي

نجاح محسن

تمهيد

هناك سؤال هام شغل الباحثين كثيراً في الشرق والغرب وهو: لماذا أخفقت الحضارة الإسلامية في إنجاب العلم الحديث، بينما تمكنت أوروبا من ذلك، برغم الفجوة العلمية التي كانت تفصلها عن هذه الحضارة؟ فالحضارة الإسلامية سبقت أوروبا في علوم الرياضيات والفلك والطب والصيدلة وغيرها حتى القرن الثالث عشر الميلادي، وهو أمر يعترف به حتى خصوم الحضارة الإسلامية، غير أن هذا السبق سرعان ما توقف لتتمكن أوروبا من اللحاق، ثم القفز إلى دنيا العلم الحديث، محققة هذه الهوة الواسعة بينها وبين كل الحضارات الأخرى، فكيف حدثت هذه المفارقة، وهل انبثقت من أسباب داخلية تختلف في المجتمع الإسلامي عنها في المجتمع الغربي، أم ترجع إلى عوامل خارجية تأثر بها وتفاعل معها أحدهما دون الآخر؟

وهناك سؤال آخر يلح على عقول مفكرينا، وعلى رأسهم زكي نجيب محمود وهو: كيف نلتمس لأنفسنا طريقاً في عصرنا هذا، بحيث نعاصره حقاً وفعلاً وإيجاباً، ونحافظ في الوقت نفسه على المقومات الأساسية التي تجعلنا أمة عربية؟ وبصيغة أخرى: كيف نساير العصر ونميز أنفسنا في الوقت نفسه؟

وقد حاولنا من خلال هذه الدراسة تتبع إجابات زكي نجيب محمود

على هذه التساؤلات، وعلى هذا فإن هذه الدراسة تتكون من قسمين: يتعرض الأول منهما لأسباب تخلّف العرب والمسلمين عن ركب الحضارة، ثم يتبعه القسم الثاني الذي يتناول آراء زكي نجيب محمود في كيفية مسايرة العصر مع تمييز أنفسنا.

أولاً: أسباب تخلف الأمة العربية والإسلامية عن ركب الحضارة

حدد زكي نجيب محمود أهم أسباب تخلف الأمة العربية والإسلامية، التي من شأنها أن أخرت العرب والمسلمين عن الركب الحضاري، مما كان له الأثر السيء على العروبة والإسلام، تلك القضية التي حاول زكي نجيب إيجاد صيغة جديدة تجمع بين طرفيها.

في البداية يضع زكي نجيب محمود نصب أعيننا تلك الحقيقة المرة، وهي أن الرقعة الجغرافية المتصلة والممتدة، من إندونيسيا شرقاً إلى المغرب غرباً، مروراً بباكستان وأفغانستان وإيران والوطن العربي وأقطار من أفريقيا، هذه الرقعة الجغرافية بأسرها، والتي هي الموطن الرئيسي للشعوب الإسلامية، توشك أن تكون في مجموعها أقل بلاد الدنيا نصيباً من التقدم، بأي مقياس يقاس به من تقدم من الشعوب ومن تأخر، اللهم إلا إذا اخترنا «الإسلام» في ذاته على أنه هو نفسه «التقدم»، مهما يكن نصيب المسلمين بعد ذلك، من التعليم ومن الإنتاج الاقتصادي ومن مستوى المعيشة ومن الإبداع في الأدب والفن، ومن الإضافة الحقيقية إلى العلم وما يتفرع عنه. فإذا رأينا أن تلك هي الحقيقة المرة، ألا ينبغي لضمائرنا أن تتأرق لتدفعنا دفعاً إلى جدية النظر وجدية التفكير وجدية العمل سائلين أنفسنا: لماذا؟[1]

(1) زكي نجيب محمود: رؤية إسلامية، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط 1، 1987، مقالة: أنا المسجد والساجد، ص 19. وفي محاولة للإجابة عن سبب تأخر العرب والمسلمين عن ركب الحضارة مع تقدم غيرهم، حاول الكثير من المفكرين الإجابة عن هذا السؤال كل من منطلقه الخاص، ولعل أبرز هذه المحاولات نجدها عند الأمير =

أما عن أهم أسباب تخلف العرب والمسلمين عن ركب الحضارة، فهي كما حددها زكي نجيب محمود:

1 ـ الاقتصار على المنهج الاستنباطي:

يرى زكي نجيب محمود أن من أهم أسباب تخلفنا: الاقتصار على استخدام المنهج الاستنباطي الذي يقيم الاستدلال على قضايا يفرض فيها الصواب، وكثيراً ما تستقى تلك القضايا مما قاله الأقدمون. ولا شك أن النتائج التي تُبنى على مقدمات ظنية تكون بدورها نتائج ظنية. أما الغرب فقد تقدم عن طريق إضافة المنهج الاستقرائي، الذي يستقرئ وقائع التجربة كما تشاهدها الحواس مشاهدة علمية، فبالرغم من كونها نتائج احتمالية الصدق لا تبلغ حدّ اليقين الرياضي ـ وهذا شأن قوانين العلوم الطبيعية كلها ـ إلا أنها تجيء بنتائج مستقاة من الواقع ومنصبة على الواقع، وليست كنتائج الحالة

= شكيب أرسلان في كتابه الهام «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟»، وقد رأى شكيب أرسلان أن تأخر المسلمين يرجع إلى عدة أسباب أهمها: الجهل، العلم الناقص، فساد الأخلاق ولا سيما أخلاق الأمراء والعلماء، الجبن والهلع، اليأس والقنوط، نسيان المسلمين لماضيهم المجيد. أنظر: شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ ط 3، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة 1939، أماكن متفرقة من الكتاب. وفي محاولة للإجابة عن السؤال لماذا تأخر المسلمون وتقدم الغربيين، فقد قام باحث غربي معاصر بتأليف كتاب هام للإجابة عن السؤال الآتي: لماذا نشأ العلم الحديث في الغرب دون حضارة الإسلام، بالرغم من أنها كانت في العصر الوسيط أكثر تقدماً من الناحية العلمية؟ ولتفسير ذلك فقد تناول المؤلف اختلاف الأنظمة الدينية والفلسفية والتشريعية، ليس فقط في الحضارة الإسلامية، وإنما أيضاً في الصين والغرب، مركزاً على التصور القانوني للائتلاف الذي انفرد به الغرب، مما أتاح مناخاً محايداً وحرية في البحث، وهما تصوران يتكاملان مع العلم الحديث. أنظر: توبي أ. هاف: «فجر العلم الحديث» الإسلام ـ الصين ـ الغرب، ترجمة: أحمد محمود صبحي، سلسلة عالم المعرفة، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جزءان، العدد 219، 220، مارس وأبريل 1997، أماكن متفرقة من الكتاب.

الأولى تجيء من كلام وتنصب على كلام.

وهكذا أصبح للعقل الأوروبي منهجان: يستخدم أحدهما إذا كان بصدد عملية توليدية، كما هو الحال في الرياضة، وفي كثير جداً من ضروب استدلال النتائج التي تتولد من شيء مكتوب، ومنهج آخر يستخدم إذا كان المقروء ظاهرة طبيعية يُراد دراستها بطريقة مباشرة لاستخراج قوانينها. وبينما «الغرب الشمال» منطلق في سبيله على ساقيه، اختار «الشرق الجنوب» لنفسه أن «يحجل» على ساق واحدة، فيفكر بمنهج واحد كان فيما مضى صالحاً لكل ميادين النشاط العلمي، ولم يعد اليوم صالحاً إلا في جانب ضيق من جوانب الحياة الجديدة. فدخل «الغرب الشمال» عالماً جديداً، لغته الآلات والأجهزة، وأما «الشرق الجنوب» فقد وقف بمنهجه التوليدي، يستولد جملة من جملة، ونتيجة من مقدمة، حتى إذا ما رزقه الله مالاً، اشترى بماله بعض ما يجود به «الغرب الشمال» من أساليب الحضارة الجديدة ووسائلها.

ويؤكد زكي نجيب محمود استناداً لرأيه السابق، أننا تخلفنا لأن ضرورة التطور كانت تقتضي أن نضيف منهجاً جديداً إلى منهج قديم، كما فعل «الغرب الشمال»، فاستطاع بهذه الإضافة أن يجمع بين علوم الرياضة وعلوم الطبيعة، وأن يجمع بين قراءة الصحائف وقراءة الظواهر في آن معاً[1].

وعلى هذا فإن نهوضنا مما نحن فيه من تخلف عن ركب الحضارة العصرية، مرهون بتغيير المنهج، لتكون الكلمة الأولى والأخيرة للتجربة العلمية، في كل ما هو متصل بحقائق العالم الذي نعيش فيه[2].

2 ـ عدم اختيار المجال الصحيح للدراسة والبحث:

يرى زكي نجيب محمود أن من أسباب تخلف الأمة العربية والإسلامية،

---

(1) زكي نجيب محمود: قيم من التراث، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط 1، 1984، مقالة: مغامرات محسوبة، ص 295.

(2) زكي نجيب محمود: قصة عقل، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط 1، 1983، مقالة: مرحلة الانتقال، ص 50.

هو عدم اختيار المجال الصحيح الذي نوجه له اهتمامنا وبحوثنا. ذلك لأن جهودنا ـ في الأغلب ـ تتجه إلى ما هو موجود بالفعل، مكتشف بالفعل، معلوم للناس بالفعل، كأن تتجه جهود الباحثين نحو ما هو مسطور فعلاً في مؤلفات مبدعيها. وذلك نفسه يصدق على كل ميدان من الميادين العملية: هندسة وطباً وصناعة وزراعة وما إلى ذلك. فالنماذج المحتذاة قائمة هناك، وما علينا إلا حسن المحاكاة، فإذا أفلحنا حسبنا وهماً أننا مع مبدعي تلك النماذج قد أصبحنا سواء، مع أن الفرق بين الحالتين أوسع من المحيط، فهناك إبداع وهنا منسوخ كربوني من ذلك الإبداع.

ويرى زكي نجيب محمود أن هذا الفارق ليس تفاوتاً في القدرات في فطرتها، فآباؤنا وأجدادنا شهود على تلك الفطرة. وإنما هو «المجال» الصحيح يتجهون إليه هم ولا نتجه إليه، فبينما هم يواجهون «الطبيعة» مباشرة يرغمونها على البوح بأسرارها، نكتفي نحن بالاطلاع على ما قد كشفوا عنه هم الحجاب، فصاغوه، فأثبتوه في مؤلفات أو في منجزات مجسدة، فنشتري نحن مؤلفاتهم لنصبح بها علماء، كما نشتري منجزاتهم لنكون بفضلها متحضرين[1].

3 ـ عدم تتابع الجهد المبذول جيلاً بعد جيل:

يرى زكي نجيب محمود أن من أسباب تخلف الأمة العربية والإسلامية، أنه لا يوجد تتابع في الجهود المبذولة جيلاً بعد جيل «فإن مجد الأمة إنما هو حلقات متتابعة من عظائم المنجزات، تراها الأعين وتمسها الأيدي، وليس مجد المجيد مكوناً من فتافيت يتركها الصغار، بل هو مركب من منجزات كبرى تصمد للزمن»[2].

---

(1) زكي نجيب محمود: بذور وجذور، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط 1، 1990، مقالة: وماذا عن عجوز البر، ص 364.

(2) المصدر السابق، ص 363.

ما الفرق بين التقدّم والتخلّف؟

يتبادر إلى الذهن سؤال هام بصدد حديثنا عن أسباب تخلف العرب والمسلمين، وهو: ما معيار التقدم عند زكي نجيب محمود؟ بعبارة أخرى: ما الذي يميز في عصرنا هذا، بلداً نما وارتقى وأسهم في إقامة الصرح الحضاري، الذي هو نفسه «العصر»، بحيث إذا غابت تلك الخصائص المميزة عن بلد آخر، عدّ متخلفاً، أو ـ على أحسن الفروض ـ عدّ واحداً مما يسمونها بالبلدان «النامية»، التي لا تزال في طريقها تسعى نحو أن تنمو وترتقي وتسهم في البنيان الحضاري بنصيب؟

يرصد زكي نجيب محمود الفروق بين البلد المتقدم والبلد المتخلف، ويؤكد أن هنالك جوانب تميز البلد الأرقى، ليست موضعاً لاختلاف الرأي، من أهمها: أن البلد الذي حقق النمو، هو ذو «عِلم»، وما يلحق العلم من تقنيات «تكنولوجيا»، وإن درجة العلم وتقنياته لتزيد مع كل بلد دقة وتقدماً، أو تنقص، بحسب درجات «النمو» المتفاوتة. وبهذا المقياس يكون البلد المتخلف، أو الذي هو لا يزال في طريقه يسعى لينمو، حتى يبلغ حداً يؤهله للدخول في عصره أخذاً وعطاء. إن أهم علامة تميز بلداً كهذا، هي فقره فيما يقدمه من «إبداعه» إلى دنيا العلم والتقنيات، ويؤكد زكي نجيب على تعبير «إبداعه»، وذلك لأنه قد يكون في البلد المتخلف أو «النامي» علم وعلماء، لكنه ـ في هذه الحالة ـ علمه منقول وعلماؤه حفظة لما ينقلونه عن المبدعين، وكذلك قد تجد في مثل ذلك البلد المتخلف أو النامي، عدداً من أبنائه مهروا في استخدام التقنيات العصرية، لكن تلك التقنيات هي من إبداع الآخرين، بل ويحدث في حالات كثيرة أن تكون تلك القدرة على تشغيل التقنيات، قد جاءت نتيجة للتدريب الذي تولاه أولئك الآخرون.

وكذلك لا اختلاف في الرأي على فارق آخر، يميز بلداً نما عن بلد في طريقه إلى بلوغ تلك الدرجة من النمو، وهو حالة «التعليم» كماً وكيفاً، ففي البلاد التي نمت بالفعل، لا وجود للأمية في أبنائها، وأما الأخرى التي هي في طريقها تسعى، ترى الأمية جاثمة على عقول أبنائها بدرجات متفاوتة،

تزيد هنا وتقل هناك، ذلك من حيث الكم، وأما من حيث الكيف، فيمكن إيجاز الفرق بين النوعين، بقولنا: إن التعليم عند الأولين ينتهي بالمتعلمين إلى قدرة على الابتكار، وأما في النوع الثاني، فيكاد يقف بالمتعلمين عند مجرد الحفظ الأصم والمحاكاة.

وفارق ثالث بين المجموعتين، وهو فارق ربما يكون ناتجاً عن صفة الابتكار التي ذكرها زكي نجيب، هو أن بلاد النوع الأول أسرع خطى في حركة التغيير من بلاد النوع الثاني، فأبناء المجتمعات الأولى لا يترددون كثيراً في تغيير ما يرونه في حياتهم معوقاً للسير نحو الهدف المقصود، في حين أن أبناء مجتمعات الصنف الثاني يوشكون أن يجعلوا لتلك المعوقات أولوية على تحقيق الأهداف، وقد يبدو هذا القول منطوياً على مفارقة تشكك في صوابه، لكنه مع ذلك قول صحيح، وتظهر لنا صحته إذا ذكرنا أن تلك المعوقات في كثير جداً من الحالات، هي نفسها الرواسب التي بقيت من ماض ذهب زمانه، ولكنه تلكأ منه في نفوس الناس شيء من قداسة وأريج، فإذا رأيت الناس يعارضون في تغييره، فاعلم أنهم لا يصنعون ذلك من حيث هو حائل يحول دون التقدم، بل من حيث هو ماض له في نفوسهم سحر وتمجيد.

هذا نفسه ينقلنا إلى فارق رابع بين من تقدم من الشعوب ومن جمد، ويعني زكي نجيب به: نظرة كل منهما إلى تمجيد الماضي كيف يكون. أما الأولون فيرون أن ذلك التمجيد إنما يكون بالسير على منهج الأسلاف، في أن يغيروا ويتغيروا ليسيروا من حاضر استنفذ أغراضه إلى مستقبل جديد، وأما الآخرون فيرون التمجيد في أن يبقى الماضي على حاله، ليكون الحاضر في نسخة ثانية من ذلك الماضي، ثم ليجيء المستقبل نسخة ثالثة... وهلمّ جرا. ومجمل رأي زكي نجيب حول هذه النقطة أن «الزمان» عند الصنف الأول من الجماعات، لا بد أن يكون له معناه، ومعناه هو أن يجيء اللاحق مختلفاً عن السابق، وأما جماعات الصنف الثاني، فالأغلب فيهم أن يسقطوا من حسابهم الزمان وفعله، فليس لديهم ما يمنع أن يظل كل شيء على صورته التي كان عليها إلى أبد الآبدين.

وهذا الفرق بين الجماعتين، هو نفسه الفرق الذي نشأ حين تنبهت جماعات الصنف الأول إلى فكرة «التقدم»، ولم تنتبه إليها جماعات الصنف الثاني، اللهم إلا أن تردد كلمة «تقدم» وكأنها تردّد لفظاً أفرغ من معناه، وما معناه إلا أن يكون الحاضر ـ حتماً ـ أفضل من الماضي، وأن يكون المستقبل حتماً أفضل من الحاضر. ولعله مما يثير دهشة من تفوته دقة المعاني، أن يقال له إن فكرة «التقدم» هذه حديثة حداثة أوروبا في صورتها الجديدة، بعد النهضة، وأما قبل ذلك فقد كان معيار الكمال عند الأوروبيين، كمعيار جماعات الصنف الثاني اليوم، وهو أن يبحث عن الكمال فيما «كان» لا فيما سوف يكون[1].

ويضيف زكي نجيب محمود فارقاً خامساً إلى الفوارق التي ذكرها بين النوعين من الجماعات، وهو هذه المرة فارق خاص بالفرد وموقفه من المجتمع الذي هو عضو فيه، وإنه لفارق تترتب عليه نتائج كثيرة بعيدة المدى في أثرها على صورة الحياة، ومن أهم تلك النتائج صورة الحكم، والعلاقة التي تصل الحاكم بالمحكوم، فبينما الرأي المأخوذ به في تسيير الحياة عند الصنف الأول من الجماعات هو ـ في الأغلب الأعم ـ حاصل جمع الآراء التي يبديها أفراد الشعب، ويتمثل ذلك الحاصل في عملية التصويت عند اتخاذ القرار، أو عند انتخاب من ينوبون عن الشعب في المجال النيابية. ويكون الرأي المأخوذ في تسيير الحياة عند الصنف الثاني هو ـ في حقيقة الأمر ـ لرجل واحد، أو لعدد قليل من أصحاب النفوذ.

هذه طائفة من أوجه الاختلاف بين النوعين من الجماعات، بين تلك التي تمت لها التنمية بالفعل من جهة، وتلك التي لا تزال في طريقها تسعى إلى النمو من جهة أخرى، وهنا سؤالاً يطرح نفسه علينا هو: أهي ضروب من الاختلاف مستقل أحدها عن بقيتها، أم هي ضروب من الاختلاف لو تعمقناها لوجدناها تلتقي كلها عند جذر مشترك، أنبتها جميعاً كما تنبت فروع الشجرة

---

(1) حول فكرة التقدم من وجهات نظر متعددة أنظر: ج .ب. بيوري: فكرة التقدم، ترجمة: أحمد حمدي محمود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1982.

من جذورها؟

يرجّح زكي نجيب محمود بأن يكون البديل الثاني هو الأقرب إلى الصواب، وإذا كان الأمر كذلك، فإن سبيل الإسراع لعمليات التنمية في البلاد التي لم تقطع من طريق التنمية إلا شوطاً قصيراً، يكون أيسر منالاً، إذ ما علينا في هذه الحالة، إلا أن نبدل من شجرة الاختلافات الثقافية جذرها، فتتبدل على مر الأيام فروعها. والأرجح عند زكي نجيب محمود أن يكون ذلك الجذر، الذي منه انبثقت ضروب الاختلاف بين بلاد تقدمت وأخرى تخلفت، إنما هو منهج النظر، سواء أكان ذلك في مجال التفكير العلمي، أم كان ذلك في مجال الحياة على نطاقها الواسع.

والتبديل المطلوب إجراؤه في ذلك المنهج، ليلحق البلد المتخلف بالبلد المتقدم، هو أن تستمد المعرفة من قراءة الطبيعة قراءة مباشرة، بدل من قراءة ما كتبه السلف. فعند وجود أي مشكلة اجتماعية أو اقتصادية أو كائناً ما كان نوعها، فالمنهج الصحيح هو أن تقابل تلك المشكلة في واقعها الحي للنظر في طريقة حلها، بدل أن تؤخذ حلولها من كتابات تركها السابقون، وأن يشار إلى تلك الكتابات، كلما أراد صاحب المشكلة إقامة الدليل على صحة ما قدمه من حلول[1].

ثانياً: كيف يساير العرب والمسلمون العصر مع تمييز أنفسهم؟

نصل إلى المسألة الخاصة بدور العرب موحدين، ودور المسلمين متضامنين، في عالمنا المعاصر، على الصعيد الحضاري والإنساني، وفي هذا القسم نعرض لتصور زكي نجيب محمود لما يمكن أن يقدمه العرب والمسلمين، كإضافة من عندهم يميزوا بها أنفسهم، ويساهموا بها في الوقت نفسه في عصرهم، ويستلزم هذا عدة خطوات أهمها:

(1) زكي نجيب محمود: في مفترق الطرق، دار الشروق، القاهرة وبيروت، 1985، مقالة: نماء وانتماء، ص‌ص 190 ـ 194.

1 ـ صب المضمون العلمي في وعاءين اللغة وقواعد السلوك:

بما أن أوضح ما يميز عصرنا هو العلم وتقنياته، فلا بد لمسايرة عصرنا، أن نصب هذا المضمون العلمي بمميزاته في وعاءين من عندنا. أما الوعاء الأول فهو اللغة، فيجب من وجهة نظر زكي نجيب أن ينقل نتاج الفكر العصري كما هو إلى اللغة العربية، ليصبح هذا النتاج عربي القسمات والملامح.

أما الوعاء الثاني فهو قواعد السلوك، من تشريع وعُرف، على شرط ألا تتعارض هذه القواعد مع ما تقتضيه علوم العصر على اختلافها، فإن تعارضتا وجب الإبقاء على علوم العصر وحذف ما يتعارض معها من قواعد السلوك، فالأنماط السلوكية الإقليمية المحايدة بالنسبة لأحكام العلم كافية وحدها أن تصون للأمة مميزات تميزها عن سواها. وبهذا نساير عصرنا بالفكر العلمي، ونميز أنفسنا باللغة، وبهذه الأنماط السلوكية التي ننفرد بها[1].

2 ـ إضافة القيم إلى عصرنا المادي:

يصف زكي نجيب محمود عصرنا هذا، بأنه عصر علمي من الرأس إلى أخمص القدم. وإذا قلنا عن العصر أنه ذو طابع علمي ظاهر في أدواته وآلاته وتقنياته، فقد قلنا بالتالي أنه عصر يرتكز على «الواقع» وحده. ويرى مفكرنا أن العربي إذا شاء أن يعاصر زمانه، فلا بديل له عن العلم، ويعني بالعلم، العلم بمعناه الطبيعي، لا بالمعنى الذي يتصوره بعضنا حفظاً لما ورد في صحائف الأقدمين[2].

ولكن، ماذا عسانا أن نضيف إلى العلم من لدنا لنصبح عرباً، بعد أن

(1) زكي نجيب محمود: هذا العصر وثقافته، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط 1، 1980، المقدمة، ص 8.

(2) زكي نجيب محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط 1، 1976، مقالة: الواقع وماوراء الواقع، ص 86 ـ 87.

بتنا بالعلم معاصرين؟

يكمن الجواب عند زكي نجيب محمود فيما وراء الواقع، فلئن كان الواقع المرئي الذي هو مجال العلوم الطبيعية، مشتركاً بين الناس أجمعين، فإن ماوراء الواقع تختلف صورته باختلاف الأمم، بل أنها لتختلف في الأمة الواحدة باختلاف الأفراد في أنصبتهم من الثقافة.

إننا كعرب لا نكاد نغفل عما وراء الواقع في حياتنا لحظة، فذلك هو طابعنا الثقافي الأصيل المميّز. ولا عجب إن كنا نحن الأمة التي عن طريقها عرفت الدنيا رسالات السماء، معنى ذلك أننا بحكم الوراثة الثقافية نفسها معدّون أتم إعداد لإضافة الباطن الخفي إلى الظاهر البادي، فإذا استطعنا ـ بالمشاركة في الحركة العلمية ـ أن نشارك عصرنا في هذا الظاهر البادي للبصر والسمع، فما أيسر علينا بعدئذ أن نميز أنفسنا بنظرتنا الخاصة إلى ذلك الخفي الباطن.

غير أن هذه الإضافة ـ إضافة الباطن إلى الظاهر ـ لسوء الحظ ـ لا تتخذ عند العرب والمسلمين صورة واحدة، من الطراز الذي يعلو بصاحبه، إن لها صورتين، أيد زكي نجيب محمود الأولى منهما ورفض الثانية. أما الأولى فقد تراها في قلة ضئيلة من المثقفين. وأما الأخرى فلها الشيوع في السواد الأعظم من الناس. في الحالة الأولى فإن الماورائية تبني لنفسها نسقاً متيناً من القيم السامية التي من شأنها أن تحدد الأهداف العليا، ثم ترسم لها خطوات الوصول، وبذلك تصبح فعالة محركة نحو الأرقى والأفضل. أما في الحالة الثانية فالماورائية تتحول إلى مجموعة من السمادير والأوهام، فترين على القلوب وتغشي الأبصار، وما هي إلا أن تتجمد الحياة في شرايينها فلا سير ولا حركة[1].

ويغض زكي نجيب محمود الطرف، عن هذا اللون المريض من مجاوزة الواقع إلى ماوراءه، ويحصر اهتمامه في طريق آخر يميزنا ونستطيع أن نفخر

---

(1) زكي نجيب محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر، مقالة: الواقع وماوراء الواقع، ص 88.

به ونفاخر، هذا الطريق هو الذي نبني به وراء الواقع المادي منظومة من القيم بينها وحدة واتساق، وفيها ديناميكية محركة، ولها القدرة على رسم حياة مُثلى، يكون فيها العمل والأمل. وهي منظومة من القيم لم تُعرف بها أمة كما عُرفنا، ومن ثم فهي التي يمكن أن تمدنا بالطابع الفريد الذي يحقق لنا الأصالة، التي إذا أضيفت إلى المعاصرة عن طريق اكتسابنا للعلوم، حققنا وجودنا من طرفين، فكنا بذلك عرباً ومعاصرين في آن معاً.

ويعني زكي نجيب بمنظومة القيم هذه، تلك القيم المتمثلة في أسماء الله الحسنى. فهذه الأسماء في حقيقتها دلالات تشير إلى قيم تضبط السلوك وتوجه مجرى الحياة إلى أهداف تليق بالإنسان كما نتصوره وتصوره الثقافة الإسلامية العربية. هي صفات تكون مطلقة بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى، ومنقوصة متدرجة نحو الكمال بالنسبة إلى الإنسان. فلو استطعنا ـ عن طريق التربية بصفة خاصة، وعن طريق الفكر والنشر بصفة عامة ـ، لو استطعنا ألا نجعلها مجرد ألفاظ نرددها على حبات المسابح، بل نجعل منها معايير حية نابضة نترسمها ونهتدي بهديها، لكانت بين أيدينا منظومة منسقة كاملة من القيم التي تضاف إلى دنيا الواقع، فتخرج الإنسان الكامل من وجهة نظر إسلامية، وفي ظروف هذا العصر، عصر العلم والصناعة[1].

ويحدثنا زكي نجيب محمود عما يمكن أن تحدثه منظومة القيم هذه، والتي يجب أن يساهم بها العرب والمسلمون في عصرهم، يقول: «إننا لنبحر بأعيننا ونلمس بأيدينا، كيف انتهى العلم الطبيعي والصناعة التقنية في البلاد التي تقدم فيها العلم وتقدمت الصناعة، كيف انتهى بها هذا العلم وهذه الصناعة إلى حالة من العرج الحضاري، فكأنما هي تحجل على ساق واحدة، فكان ما كان من تمرد الإنسان على نفسه في الفن والأدب، حتى لقد أعلنوها صريحة بأنهم لم يعودوا يطيقون العقل والمعقول، واندفعوا وراء اللامعقول والعبث، فأي إضافة عظيمة تستطيع الثقافة العربية الأصيلة، أن تضيفها إلى حضارة هذا العصر، لو أنها جسدت قيمها في أبنائها أولاً، فاستطاعت بذلك

(1) زكي نجيب محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر، مقالة: الواقع وماوراء الواقع، ص 89.

أن تعطي للعالم المعاصر معاني إنسانية، في مقابل ما تأخذه من علم وتقنيات»[1].

إن المتأمل لهذه المجموعة من الصفات، كما يرى زكي نجيب، يستطيع آخر الأمر أن يقيم منها بناء واحداً متسقاً، ويقصد بالبناء المتسق ما نقصد إليه في دراساتنا الفلسفية حين نرتب القضايا ترتيباً تنازلياً، يبدأ بالأعم وينتهي بالأخص، بحيث تجيء كل خطوة نتيجة منطقية لازمة لزوماً ضرورياً عن الخطوة السابقة عليها، وفي الوقت نفسه تكون مقدمة ضرورية بالنسبة للنتيجة التي تلزم عنها في الخطوة التي تليها، فلو استطعنا بناء هذه القيم على هذا النحو المتسق أوله مع آخره، كان لنا بذلك، لا مجرد عدد متناثر من القيم، بل مجموعة موحدة. ويكون مثل هذا «التوحيد» في القيم عندئذ، جانباً هاماً من التوحيد الذي هو أميز ما يميز عقيدة المسلم، وعندئذ كذلك يكون هذا التوحيد في القيم، ضامناً للإنسان ألا يتمزق سلوكه يمنة ويسرة، فلا يدري إلى أين يتجه. فمن نقائص عصرنا ـ بشهادة رجال الفكر أجمعين ـ أنه عصر أدى بشبابه إلى حالة من التمزق والتفسخ والضياع، ذلك لأن القيم التي ينطوي عليها هذا العصر، ليست كلها على اتساق بعضها مع بعض، فترى هذه القيمة المعينة تغري الناس بالتزام العقل الصارم ـ في دنيا العلوم مثلاً ـ، بينما تغريهم تلك القيمة الأخرى بالخروج والعصيان، وتفضيل الغريزة والوجدان على العقل ومنطقه ـ كما هو مشاهد في كثير من نتاج الأدب

---

(1) المصدر السابق، ص 90. ونود القول أنه من بين ما أوحى إلى زكي نجيب محمود بهذه النظرة إلى الأسماء الحسنى، وهي النظرة التي تجعل منها قيماً للسلوك البشري، كما ذكر زكي نجيب نفسه في كتابه: ثقافتنا في مواجهة العصر، مقالة: الواقع وماوراء الواقع، ص 90. كتاب الإمام الغزالي: المقصد الأسني «شرح أسماء الله الحسنى»، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة 1961. فالإمام الغزالي في كتابه هذا يلقي على الأسماء الحسنى أضواء ساطعة تبرز معانيها الخافية، وهو يعقب على شرحه لكل اسم منها بقوله: إن نصيب العبد من هذه الصفة كذا وكذا، فيبين للقارئ كيف يسلك في حياته العملية على ضوء هذه الصفة المعينة أو تلك المجموعة بأسرها. أنظر: أبو حامد الغزالي: المقصد الأسني في أسماء الله الحسنى، أماكن متفرقة من الكتاب.

والفن، وفي تمرد الشباب ـ، فلو استطعنا نحن أن نقدم للعالم مجموعة متسقة الأجزاء من القيم الهادية للإنسان على طريق الحياة، كان هذا دورنا في بناء الحضارة المعاصرة[1].

ويعطينا زكي نجيب محمود نموذجاً لمثال واحد وصفة واحدة من الصفات، ليوضح ما يريد وهي صفة «الحياة»، لأن لصفة الحياة صدارة منطقية. فماذا نعني بها حين ندعو الإنسان إلى أخذ نصيبه منها فيكون «حياً»؟

يقصد زكي نجيب بالحياة هنا جانبان أساسيان، هما «الإدراك» و«الفعل». فللإنسان حياة بقدر ما لديه من إدراك ومن فعل، إنه قد يتنفس ويتغذى ويتناسل، ومع ذلك كله لا يعد «حياً» بهذا المعنى المقصود. شرط الحي أن يكون على وعي كامل بما يدور حوله وبما تعتلج به نفسه، ثم لا يقف أمام إدراكه هذا ووعيه موقفاً سلبياً سكونياً، لأنه لو فعل لما تغيرت الدنيا على يديه، بل لا بد أن يكون «فاعلاً» نشيطاً منتجاً مشاركاً بحياته في دفع تيار الحياة، الذي يدفعه بدوره إلى حيث تسمو وترتقي. فالواقف على جانب الطريق ينظر إلى ركب الحياة ولا يسهم في دفعه، ليس حياً، والذي يحاول الرجوع بتيار الحياة إلى وراء ليعود به إلى حيث بدأ، ليس حياً، بمعنى الحياة الإيجابي الذي أسلف زكي نجيب القول فيه. الحي يقود ولا ينقاد، ويكون متبوعاً لا تابعاً، ما دامت الحياة بحكم تعريفها السابق خلقاً وإبداعاً وابتكاراً وإضافة للجديد.

ويحث زكي نجيب محمود العربي الجديد على التشبه بالعربي الأول، ذلك العربي الذي كان «حياً»، لأنه ما انفك بانياً في كل مجال: بانياً في مجال الفكر وفي مجال الحرب وفي مجال السياسة. ولأنه كان تام الإدراك لدنياه، وشديد الفاعلية فيما حوله، والإدراك والفعل، هما عصب الحياة، فإذا رأيت العربي من المتأخرين ـ أي العربي في حالته الراهنة ـ إذا رأيته سطحياً تحت وطأة المستعمرين، ينقاد لإمامتهم ولا يقود، ويأخذ من حضارتهم ولا

(1) زكي نجيب محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر، مقالة: الواقع وماوراء الواقع، ص 91.

يعطي، فاعلم أنه قد فقد من نفسه قيمة عليا من قيمه، ولو استردها لاسترد عروبته بها. إن العربي لا يكون عربياً لمجرد تكراره لهذه اللفظة ملايين المرات، إنما يكون العربي عربياً حين يتشرب القيم العربية الأصيلة، وأولها صفة «الحياة» بالمعنى الذي قدمه زكي نجيب محمود.

ويطالب زكي نجيب العربي بحكم تراثه أن يكون «حياً»، فالله تعالى هو «الحي» بالمعنى المطلق الذي يستحيل معه أن يتسرب إليه جمود وموت، وأما الإنسان فهو كذلك، أو ينبغي أن يكون «حياً» بالمعنى النسبي الذي يعطيه من الحياة بمقدار ما يدرك وما يفعل.

ويكتفي زكي نجيب محمود بصفة «الحياة» كنموذج لما يعنيه، حين يدعو إلى أن تكون مجاوزتنا للواقع العلمي، مجاوزة لا تنقلنا إلى تخليط السمادير والأوهام والشطح والخرافة، بل تنقلنا إلى عالم القيم التي تؤيد العلم ولا تنقضه، وتبني الحضارة ولا تهدمها، وتجعل من الإنسان إنساناً يسير على ساقين: فها هنا العلم، وهناك ضوابط القيم[1].

ويرى زكي نجيب، أنه وإن كنا نود لأنفسنا أن نشارك دنيانا في علومها الجديدة ـ ذرية وغير ذرية ـ، إلا أننا نود كذلك لو أعطينا دنيانا شيئاً مما عندنا، والذي عندنا هو عقيدة في التوحيد، لو سرت بكل قوتها في قلوب البشر، لنتج عنها بالضرورة توحد للإنسان المعاصر، يشفيه من التمزق النفسي الذي جعله يرتفع بالعلم إلى ذروته، ويهوى في الوقت نفسه إلى هاوية تعمي بصيرته، حتى ليقذف بلداناً بأسرها بقنابله التي صنعها بعلمه[2].

ويؤكد زكي نجيب في الوقت نفسه، أن الإسلام إنما جاء ليسد هذا النقص الخطير، وهو أن يقام مجتمع على ظواهر حضارية خالصة، دون أن

---

(1) زكي نجيب محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر، مقالة: الواقع وماوراء الواقع، ص 91 ـ 93.

(2) يقصد هيروشيما وناجازاكي، أنظر: عربي بين ثقافتين، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط 1، 1990، مقالة: العربي بين حاضره وماضيه، ص 129.

يعني بما يجب أن تكون عليه حياة الناس من تعاون وعزة نفس، وتلك هي مهمة الأخلاق. ومن هنا كانت الأخلاق هي أعمق الأسس التي بنيت عليها حضارة الإسلام. وعلى هذا الضوء نفهم قول الرسول ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[1].

يدعونا زكي نجيب محمود إلى وجوب الدمج العضوي، الذي ينبثق منه كيان حضاري ثقافي متكامل، يجمع بين تراثنا ومداره أخلاقيات الإسلام، وروح العصر الحاضر ومداره العلوم وما يترتب عليها من تقنيات. إن مثل هذه الإضافة لو استطعناها على الوجه السليم، جاءت بمثابة إضافة تحدد دورنا الرئيسي في بناء حضارة العصر[2].

وتختلف الصيغة التي يدعو لها الإسلام، والتي يتبناها زكي نجيب للأخلاق، عن الصيغة التي يتبناها الغرب للأخلاق، فإن أخلاق الغرب في صورتها الظاهرة قد لا يؤخذ عليها شيء في معظم الحالات، لكنها مقامة على أساس المنفعة، وهو أساس قد يبنى عليه الخير للإنسان تسعاً وتسعين مرة، ثم تجيء المرة المائة كارثة قد تمحو الحضارة كلها محواً، كالذي نراه الآن والعالم كله على شفا حفرة من نار. وتصحيح الوضع في رأي زكي نجيب هو أن نستبدل بأساس «المنفعة» في البنية الأخلاقية أساساً آخر هو التعاطف بين الناس، وذلك هو ما جاء الإسلام ليرسي قواعده. فإذا كانت حضارة العصر قائمة على «أخلاق بنتامية وتقنيات علمية» ـ وبنتام هو الفيلسوف الذي رد الأخلاق إلى منفعة ـ، فإن الصيغة التي يدعو إليها فيلسوفنا هي: أخلاق التكافل والتعاطف بالإضافة إلى تقنيات العلم[3].

---

(1) زكي نجيب محمود: عن الحرية أتحدث، دار الشروق، القاهرة وبيروت 1986، مقالة: **خطاب من مجهول**، ص 235.

(2) المصدر نفسه، ص 235.

(3) المصدر نفسه، ص 236.

3 ـ أخذ العلم دون النظر إلى قوميَّته:

وضع زكي نجيب محمود أيدينا على مفارقة تلفت النظر حقاً، وهي أننا قد نسرع إلى الأخذ بكل بدعة جديدة تظهر في الغرب، إذا جاءت في ميادين الأدب والفن، لا نقف لنرى في تلك البدعة ما يمكن أن يلتئم منها بتيارنا الذوقي وما لا يمكن، في الوقت الذي نتردد ألف مرة، إذا ما دعينا إلى الأخذ بالجانب المنهجي من الحياة العقلية العلمية عندهم، مع أن منطق الحياة السوية يصرخ بأنه إذا كان الإنسان ليقبل أحد الجانبين دون الآخر، لأي سبب من الأسباب، فالجانب المتصل بالذات الإنسانية وذوقها ـ وهو جانب الفنون والآداب ـ هو الذي لا يؤخذ عن الغرباء، بل يترك لينبع وينمو داخل الحدود، وأما الجانب العقلي العلمي فهو مشترك بين الناس جميعاً، فلا ضير في أن يأخذه عربي عن يوناني أو عن هندي أو إنجليزي، أو عمن شاء له الحظ من سائر الشعوب، أن يكون له السبق في علم أو ما يترتب على علم، لأن ذلك كله وليد العقل، والعقل إنساني مشترك. ويذكرنا زكي نجيب محمود هنا، بموقف آبائنا العرب الأولين حين فتحوا أبوابهم ونوافذهم على الحضارات القديمة المجاورة لهم، لينقلوا عنهم ما أرادوا نقله، لم يترددوا في نقل كل ما استطاعوا الحصول عليه من نواتج العقل البشري، كالعلوم والفلسفة، لكنهم أحجموا عن نقل الأدب، إذ لم يتصوروا إلا أن يكون الأدب نباتاً محلياً ينبت في وطنه الذي ينتمي إليه.

إن العربي حين يسخر من منجزات العلم الحديث، ويهزأ بالعقل الإنساني وقدرته، إنما يفعل ذلك على ظن منه بأن مثل هذه الوقفة ترضي ضميره الديني، وبأنها وقفة تتضمن أن اعتزاز الإنسان بعقله واعتداده بقدرته العلمية كما تشهد بها منجزاته الحديثة، فيه جرأة على رب العالمين، الذي هو العليم والذي هو القدير، وكأن أحداً من الناس على مدار الكوكب الأرضي جميعاً يسبق إلى وهمه في مثل هذا السياق، أنه خالق عقل نفسه، ولذلك فهو صاحب الفضل في كل ما ينتج عن ذلك العقل من علم ومنشآت ونظم، كلا، إن شيطاناً وسوس للعربي منذ نهض في أوائل القرن الماضي

وإلى يومنا، بأن العقل وقدرته رجس، فلا يجوز الاقتراب منهما بأكثر من أطراف الأنامل، وإن شئت أن تتبين ذلك، ويدعونا زكي نجيب محمود لمقارنة متأنية بين معظم أوطان الجنس الأصفر: الصين واليابان وكوريا وتايوان... وغيرها، في الروح التي يأخذون بها الجانب العلمي والصناعي من الحضارة الحديثة، دون أن يكون في ذلك إهدار لذرة واحدة من قوميتهم، قارن تلك الروح بروح العربي إزاء هذا الجانب، ولو كان العربي في غنى عن العلم ومنجزاته، لقلنا معه كفى الله المؤمنين شر القتال، لكنه من أكثر أهل الأرض إقبالاً على شراء تلك المنجزات[1].

ولا يطالب زكي نجيب العربي بأن يسبح في بحر العلم عن صمم وعمى، بل يطالبه بأن يشارك بنصيب في الإمساك بعجلة القيادة، ليحمل مع غيره تبعات عصر هو يعيش فيه[2].

وفي هذا الصدد يرفض زكي نجيب محمود، أن يكون في العلم «يمين» و«يسار»، وإلا لكانت لفظة «العلم» هذه لعبة يلعب بها اللاعبون كيفما أرادوا، دون أن يكون لها شيء من التحديد الرادع، ويتساءل فيلسوفنا: هل يطوف ببالك حين أتقدم إليك بقانون علمي يحدد مسار الضوء أو الصوت، أو يبين لك تركيب الماء أو الهواء، أن تسأل: هل هو من قوانين اليمين أو من قوانين اليسار؟ لا إن ذلك ليمتنع على العقل أن يسأله، بل أنه ليمتنع على العقل كذلك أن يسأل سؤالاً كهذا، حتى لو كان القانون العلمي المعروض خاصاً بالإنسان ـ كقوانين علم النفس مثلاً ـ، لأنه إذا ثبت بالتجربة في أي جزء من أجزاء الأرض أن ذكاء الإنسان يمكن قيامه على النحو الفلاني، أو أن العادات السلوكية يمكن أن تكون بالطريقة الفلانية، فذلك إنما يثبت على الإنسان في كل جزء آخر من أجزاء الأرض يسكنه إنسان[3].

---

(1) زكي نجيب محمود: عربي بين ثقافتين، مقالة: هذا هو عصرنا، ص 108.

(2) المصدر نفسه، ص 109.

(3) زكي نجيب محمود: وجهة نظر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1967، مقالة: يمين الفكر ويساره ما معناهما؟ ص 150 ـ 151.

رد زكي نجيب محمود على دعوى أن الإسلام يتعارض مع العلم:

يؤكد زكي نجيب محمود أن أكذوبة الأكاذيب في هذه المرحلة الثقافية التي نعيشها، هي ذلك الباطل الذي شاع وذاع، حتى ملأ القلوب والأسماع، بأنه إما الإسلام وإما هذا العصر بعلومه وفنونه، فلو أراد المسلم إسلاماً صحيحاً ـ هكذا يريدون أن يقولوا ـ فليترك العصر بما فيه، وإذا رأينا أحداً منا يميل إلى العصر وخصائصه عددناه متنكراً لإسلامه. ويزعم زكي نجيب محمود أن هناك زعيمين يلتقيان عند نقطة واحدة **أولهما**: أن المسلم الحق يستحيل عليه ألا يصل إلى أخص خصائص هذا العصر عن طريق إسلامه نفسه، **وثانيهما**: هو أنك لن تجد خاصة واحدة من الخواص التي على دعائمها قام هذا العصر بحضارته الجديدة، إلا وأنت واجد كذلك بأنها خاصة حضَّ عليها الإسلام.

إن إسلامنا يغنينا ويكفينا عن الغرب، ولكن شريطة أن ننفذ من خلال كلماته إلى ما ترشد إليه تلك الكلمات، فلنحفظ تلك الكلمات الكريمة ولنعلِّم أطفالنا أن يحفظوها، ولنتلها تلاوة لا تنقطع بالليل ولا بالنهار، لكن كل ذلك لا يجعلنا من «العلماء» الذين عرفوا شيئاً عن خلق السماوات والأرض، إلا إذا أضفنا إلى الكلمة ماوراءها.

إن العلم أبرز ملمح من ملامح العصر حين يصب أكثر اهتمامه إلى دراسة ظواهر العالم، من ضوء وصوت وكهرباء، إلى نبات وحيوان وإنسان، والمسلم لم يكن في عصرنا هو المتفكر في خلق السماوات والأرض، بل ترك ذلك لغير المسلمين، وكان ذلك لأن المسلم قد اكتفى بتلاوة الآية الكريمة، ولم يعقب على تلك التلاوة بالتنفيذ، وكان أن ظفر بالعلم المطلوب أو بشيء منه، قوم كانوا وكأنهم اتبعوا مضمون الآية دون تلاوتها[1].

ويتساءل زكي نجيب محمود: ماذا في الإسلام يمنع أن يكون المسلمون

---

(1) زكي نجيب محمود: قيم من التراث، مقالة: نعم إسلامنا يكفينا ولكن كيف؟ ص 138 ـ 141.

هم الذين أقاموا حضارة عصرنا هذا بكل مقوماته الأساسية؟ وأين هو الشيطان الذي وسوس لنا بأن الحياة الروحية، تتحقق بالتلاوة مجردة عن التنفيذ، وأما عمليات الكشف العلمي نفسها فمتروكة لأولئك الماديين الملاعين؟

يجيب زكي نجيب بأن الحياة الروحية في أسمى درجاتها وأكملها، هي في تلاوة القرآن الكريم، والانطلاق إلى آفاق الدنيا تنفيذاً لأوامره، وإسلامنا يكفينا إذا نحن عشنا به حياة المسلمين، وهي حياة لا ترفض شيئاً من دعائم الحضارة الراهنة، بل هي تضيف كل تلك الدعائم إلى ما عندها موروثاً عن السابقين[1].

ويؤمن زكي نجيب بأنه لو كان المسلمون في قوتهم الأولى مع هذا العصر وظروفه، لكانوا هم الذين أقاموا حضارة العصر وثقافته بكل هذا الذي نراه من اختراق للآفاق، فليس في كل مقومات عصرنا الأساسية شيء يأباه الإسلام عقيدة وشريعة.

إن المسلم، بإسلامه يؤمن بأن الله أحد وبأن الله صمد، وهذا التوحيد هو صميم الرسالة الإسلامية، فهل تقف عقيدة التوحيد حائلاً بين المؤمن بها وبين الرؤية العصرية؟

ومن ناحية أخرى فإن التزود بثقافة الغرب، من شأنه ـ على الأرجح ـ أن يفيد صاحبه في عمق نظرته إلى الإسلام، عمقاً قد يؤدي به إلى فهم لا يتاح مثله لمن لم يتسع أفقه بمقارنة الثقافات بعضها ببعض، فكثيراً جداً من علماء الإسلام في عصرنا هذا، نالوا درجاتهم العلمية في جامعات الغرب، ولم يكن ذلك ليؤثر فيهم، إلا بأن ازدادوا بإسلامهم وعياً ولإسلامهم فهماً، وذلك كله لأن الإسلام وثقافة العصر ليسا نقيضين، وإنما تجيء تلك الثقافة إلى إسلام المسلم، فتلقي فيه رحابة صدر وحسن قبول، ومن أين يأتي التناقض والإسلام أساساً رسالة أخلاق، وثقافة الغرب المعاصرة أساساً ثقافة

---

(1) زكي نجيب محمود: قيم من التراث، مقالة: نعم إسلامنا يكفينا ولكن كيف؟ ص 141 ـ 142.

عصبها علوم، والذي بين الأخلاق والعلوم، إنما هو أن تضاف تلك إلى هذه، لا أن يصطرع الطرفان، وقد وجد زكي نجيب المعنى الذي يقصده غزيراً، في قول الإمام محمد عبده عندما زار إنجلترا بما معناه: لقد تركت في بلدي إسلاماً بغير مسلمين، وجئت هنا لأجد مسلمين بغير إسلام، فالإسلام مبادئ أخلاقية قد يتخلق بها الإنسان إذا أحسنت تربيته، دون أن يكون في عقيدته مسلماً، والعكس وارد أيضاً، وهو أن يكون الإنسان بعقيدته محسوباً على الإسلام دون أن يعلو بتربيته إلى ممارسة المبادئ الأخلاقية التي يدعو إليها الإسلام[1].

إن الخطأ الأساسي عند من يعتقد أن الإسلام يتعارض مع العلم، هو في الخلط بين رسالة «الأخلاق» ورسالة «العلم» خلطاً جعله يتوقع من الأولى أن تتحدث إليه باللغة التي تتحدث بها الثانية، ولو أنه فرق التفرقة الواضحة بين المجالين، لما وجد ما يدعو إلى حيرة، فضلاً عن أن يجد ما يدعو إلى التشكك في العقيدة، فالعلم تجريبي، يصحح نفسه بنفسه عصراً بعد عصر، والعقيدة التي تحمل في طيِّها رسالة خُلقية، مطلقة لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وإن تغيرت مواقف تطبيقها، وإذا لجأ العلم إلى «رموز» تضبط له معانيه، كانت هي رموز الرياضة أو ما يشبهها، وأما إذا لجأت عقيدة الأخلاق إلى رموز توضح معانيها، كانت هي رموز البلاغة في التصوير والتوضيح، وفي هذا الصدد ينتقد زكي نجيب محمود من أراد أن يفهم لغة العقيدة الأخلاقية على الأساس الذي تفهم به لغة الفيزياء والكيمياء[2].

ويتساءل زكي نجيب محمود: هل ترى ـ على ضوء ما أسلفناه ـ استحالة أن تجتمع «أخلاق» من هنا إلى «علوم» من هناك؟

يرى فيلسوفنا أن مفتاح الطريق إلى الصواب، هو هذه التفرقة، فالعلم علم كائنة ما كانت عقيدة من يتلقاه، تلقته اليابان بعقيدتها البوذية فكان منها ما كان، وتلقته اليهودية والمسيحية متمثلتين في أشخاص المتدينين بهما في

---

(1) زكي نجيب محمود: عن الحرية أتحدث، مقالة: خطاب من مجهول، ص 230 ـ 231.
(2) المصدر السابق، ص 231.

الغرب، فلم تحل العقيدة الدينية دون أن يقيم هؤلاء من صروح العلم ما أقاموه، إن في الولايات المتحدة كل صنوف العقائد، وبقيت لكل ذي عقيدة عقيدته، مع اشتراكهم جميعاً في روح علمية واحدة، فلماذا تراه حلماً بعيد التحقيق أن تنهض أمة إسلامية، فتضيف علماً إلى دين؟[1]

ويرد زكي نجيب محمود على من يتساءل عمن يجرؤ على معارضة وحي إلهي أو حتى على مناقشته، ويجيب عليه بالقول: إن من آمن بوحي إلهي، فهو بحكم ذلك الإيمان نفسه لا يخطر له أن «يعارض» أو أن «يناقش»، لكن إيمانه يوجب عليه أن «يفهم» مضمون الوحي الذي آمن به ليهتدي بهديه وهو على وعي وبصيرة[2].

ويؤكد زكي نجيب محمود أن العالم الإسلامي يعود إلى قوته، إذا هو جعل العبادة تتسع في معناها، حتى تشمل بكل جدية واهتمام محاولات الكشف العلمي عن أسرار الكون، كشفاً لا يقتصر على مجرد العلم في ذاته بتلك الأسرار، بل يجاوز ذلك إلى تحويل العلم إلى عمل في مجالات التطبيق التي ينشط به الإنسان في حياته العملية، وإلا فماذا تكون الدلالة الحقيقية لكون الأمر «اقرأ» أول ما نزل به الوحي بالقرآن الكريم على نبي الإسلام؟ ماذا تكون الدلالة في تلك الأسبقية إذا لم تكن حثاً على أن يكون «العلم» هو الركيزة الصلبة التي تقام عليها أركان الإسلام؟

فإذا كان سؤال زكي نجيب محمود الذي بدأ به مناقشة هذه القضية هو: ما الذي حدث للعالم الإسلامي، حتى بلغ من الضعف ما بلغ؟ فقد وجد أن أول كلمة في الإجابة الصحيحة كلمة «العلم»، فمع العلم تدور القوة وجوداً وعدماً، وربما كان ذلك العلم ـ لو ترك غير ملجم ـ سبيلاً يؤدي بالإنسانية إلى الدمار، ولكن قوته الذاتية كفيلة للإنسان بالسمو إذا هو ألجم العلم ـ في التطبيق ـ بالقيم الضابطة، والتي مصدرها الأول هو الدين بمعناه العام أولاً،

---

(1) زكي نجيب محمود: عن الحرية أتحدث، مقالة: خطاب من مجهول، ص 231 ـ 232.

(2) المصدر السابق، ص 236.

وبمعناه الإسلامي بصفة خاصة[1].

إن أداة الإدراك في مجال العلوم، إيجاداً وتطبيقاً هي «العقل» بأجهزته القادرة على التحليل وعلى الاستدلال، وهذا «العقل» إنما هو بطبيعته يهدي ويهتدي في آن واحد، فهو يهدي إلى النتائج الصحيحة التي تستدل من الشواهد والمقدمات، ثم هو يعود فيهتدي في جانب التطبيق على عالم الأشياء، ومن الخير للإنسان أن يدور بعقله هذه الدورة كاملة، لأنه إذا وقف عند «المقدمات» و«الشواهد» في صيغها اللفظية، دون أن ينتقل منها إلى عمليات التحليل والاستدلال والتطبيق، وجد نفسه «حافظاً لنصوص مع عجزه عن نقل تلك النصوص نفسها إلى دنيا العمل، وتلك هي حالنا ـ بصفة عامة ـ فترانا وقد أحاط علماؤنا بأصول ديننا «حفظاً» وشرحاً لذلك المحفوظ، وتركوا العملية «العلمية» لسواهم، ثم ترتبت على تلك العملية العلمية حضارة، فلم نجد بداً من أن نقف من ذلك كله موقف المتسول، وكان في وسعنا أن نقلب الوضع، لو أننا أدركنا إدراكاً واضحاً أن واجب المسلم هو: أن يستمد من روح إسلامه قدرة على المشاركة الإيجابية في الكشوف العلمية، ثم في تحويل تلك الكشوف العلمية إلى شتى ضروب النشاط البشري في حياة الإنسان العملية.

ويربط زكي نجيب محمود بين علمية الإنسان في موقفه من عالمه الذي يعيش فيه، وبين نصيب ذلك الإنسان من «الحرية»، فالخلط شائع فينا بين معنى «التحرر» من القيود على اختلاف أنواعها، وبين معنى «الحرية» التي لا تكون شيئاً إذا هي لم تكن قدرة الإنسان الحر على أن يملك زمام الموقف الذي يجد نفسه فيه. على أن امتلاك الإنسان لزمام الأمر حيال أي موقف من مواقف الحياة، إنما يتفاوت قوة وضعفاً بمقدار ما لدى الإنسان من علم بدقائق الموقف المذكور، حتى يستطيع التصرف فيه وهو على هدى، ومن هنا وجدنا شعوباً كثيرة فيما يسمونه بـ «العالم الثالث»، قد تحررت من قيود

(1) زكي نجيب محمود: رؤية إسلامية، المقدمة، ص 6.

مستعمريها، لكنها مع ذلك بقيت مفقودة الحرية، لأنها معتمدة في معظم شؤون حياتها على أولئك المستعمرين السابقين أنفسهم، سواء أكان ذلك في نتائج العلوم التي تدرس في المعاهد والجامعات، أم كان أجهزة ومصنوعات، مما ينتج عند أصحاب تلك العلوم.

خلاصة القول عند زكي نجيب محمود حول هذه القضية ـ الإسلام والعلم ـ أننا قد أوهمنا أنفسنا وهماً عجيباً قيّد خطواتنا على طريق التقدم، وهو أننا توهمنا أن ثمة تناقضاً بين أن يكون الإنسان مسلماً بعقيدته الدينية، وأن يكون في الوقت نفسه ساعياً إلى ما يسعى إليه أهل الغرب، من إيجاد لعلم جديد، ثم إقامة حضارة جديدة على أساس ذلك العلم الجديد، وقد يكون الأمر كذلك، لو أن إسلامنا لم يجعل «العلم» وتطبيقه ركناً أساسياً في بنائه، ويتصور زكي نجيب أن الأمة الإسلامية لو كانت اليوم على مثل قوتها الأولى، لكانت هي التي ملكت زمام عصرنا هذا بكل ما فيه من علوم ومن «تقنيات»، فالذي انتهى بنا إلى موقف المتسول المحروم في دنيا العلم والصناعة، ليس هو إسلامنا، بل هو أننا قد أخطأنا منزلة العلم بأسرار الكون، والانتفاع بذلك العلم في الحياة العملية، إننا قد أخطأنا منزلة ذلك كله في العقيدة الإسلامية، تلك المنزلة التي من أجل رفعتها، كانت «اقرأ» أول ما نزل به القرآن الكريم[1].

4 ـ وصل الحاضر بالماضي:

نحن بغير شك نحسُّ في بواطن نفوسنا شعوراً قوياً باستمرارية الحياة بين ماضينا وحاضرنا، أو على الأقل نحس بوجوب مثل هذه الاستمرارية، ففي عبارة «يموت الإنسان ليحيا» عرض لما يؤيد ويؤكد ذلك المنحى، على ألا يتم هذا بأن نحيا الماضي كما كان حرفاً بحرف وموقفاً بموقف على حساب المعاصرين، فهؤلاء المعاصرون لا بد لهم أن يبرروا وجودهم التاريخي بإثبات شخصياتهم وما يميزها، بحيث يكونون مع أسلافهم كقصيدتين من

(1) زكي نجيب محمود: رؤية إسلامية، مقدمة، ص 7 ـ 9.

الشعر في ديوان شاعر واحد.

ويرى زكي نجيب أنه من الخطأ الكبير أن نستمع إلى دعاة العودة إلى الماضي عودة تنسخ وجودنا الحاضر، إذ أن ذلك يجعلنا كالقنافذ التي تتكوَّر على نفسها في انتظار ما يأتيها من عوامل خارجية تؤثّر فيها، وهي في حالة من السلبية التي لا حول لها ولا إرادة، في حين أن إيجابية الإرادة لها في العقيدة الإسلامية أولوية منطقية حتى على الحياة العقلية نفسها، لأن لحظة «الإيمان» إنما هي لحظة تندرج أساساً تحت الحياة الإرادية للشخص الذي آمن، ثم تأتي الحياة العقلية بعد ذلك لتصبّ تحليلاتها واستدلالاتها على ذلك الذي آمن به المؤمن.

ويدعونا زكي نجيب محمود للنظر في تعاقب المراحل الفكرية عند أسلافنا الأولين، فبينما القرن الأول الهجري لم يكد يشهد شيئاً إلا دخولاً في دين الله، ثم جهاداً في سبيل ذلك الدين، ولنلحظ هنا أن دفعة الإيمان وعملية الجهاد كلتيهما يقعان في مجال الحياة الإرادية، ثم بدأت حياة عقلية من القرن الثاني الهجري وما بعده، لتنصرف بجهدها إلى دراسات علمية تنفع المؤمن في فهمه للكتاب الكريم حق الفهم، كعلوم اللغة والفقه وعلم الكلام، وعلى هذا الأساس نقول: إننا لو وضعنا الوقفة الإسلامية في صيغة ديكارتية قلنا: أنا أريد، إذن أنا إنسان.

إن أولوية الإرادة في حياة الإنسان، إنما هي أمر تحتمه طبيعة الحياة نفسها، فحينما قويت الإرادة في شعب أو في فرد من أفراده، كان الأرجح له أن يوفّق إلى تحقيق أهدافه. والعالم الإسلامي اليوم تنقصه تلك الإرادة، مع أن أولويتها هي من صميم الإسلام[1].

ويؤكد زكي نجيب محمود أننا جميعاً نفخر ونفاخر بآبائنا المسلمين، فيما قالوه وما فعلوه خلال القرون العشرة الأولى من تاريخ الإسلام، والقرون الأربعة الأولى منها على وجه الخصوص. وإذا كان هذا هكذا، فلا بد من أن

---

(1) زكي نجيب محمود: رؤية إسلامية، المقدمة، ص 10.

نحلل العوامل الأساسية التي جعلت تلك القرون الأولى مختلفة عما تلاها إلى يومنا هذا. إن الأسبقية الزمنية وحدها لا تكفي للتعليل، ولا بد أن يكون الفرق كامناً فيما أدّاه أولئك وما يؤدّيه هؤلاء. إن الفارق الرئيسي بين الفترتين إنما هو أن الأولين عنوا بالكتابين معاً: القرآن الكريم والكون العظيم، وقد ظفر القرآن الكريم منهم بالاهتمام الأكبر، مما كان ينبغي أن يؤدي بنا إلى نتيجة هامة، لو كنا حريصين على أن نكوّن مع أسلافنا استمرارية تاريخية إيجابية وفعالة، وتلك النتيجة هي أن نعتمد إلى حد كبير على دراساتهم القرآنية لنجعل لدراسة العلوم الكونية فرصة أوسع.

إننا حين نعتز بأسلافنا ترانا لا نقصر الأمر على فقهاء الدين منهم، بل نحرص على أن نضيف الأسماء اللامعة لعلماء الرياضة وعلماء الطب وعلماء الكيمياء وعلماء الفلك والمؤرخين والرحالة، فضلاً عن الشعراء والنقاد والفلاسفة، فهؤلاء جميعاً قد وجهوا جهودهم نحو الكون يقرأون ظواهره ليصفوها وليحللوها وليستخرجوا قوانينها، ثم أصابنا الجمود منذ القرن الخامس عشر الميلادي، ففي الوقت الذي كانت فيه أوروبا قبل ذلك لم تكد تتجه بنظرة واحدة نحو تلك العلوم ـ وهذا الحكم منصب بالطبع على ما بعد العصر اليوناني ـ وكان أسلافنا المسلمون وحدهم هم فرسان الميدان، تحول الموقف تحولاً حاداً بعد ذلك التاريخ، فاتجهت أوروبا بكل عقولها وقلوبها نحو طبيعة الظواهر الكونية يدرسونها، ووقفنا نحن وقفة الأشل، فلم يتبق لنا من ميادين الدراسة شيء، إلا أن يعيد الدارسون ما كتبه الأولون متصلاً بالقرآن الكريم، فلا هم أضافوا شيئاً في هذا المجال، ولا هم بالطبع أنفقوا من وقتهم ساعة واحدة يدرسون فيها ظاهرة من ظواهر الكون.

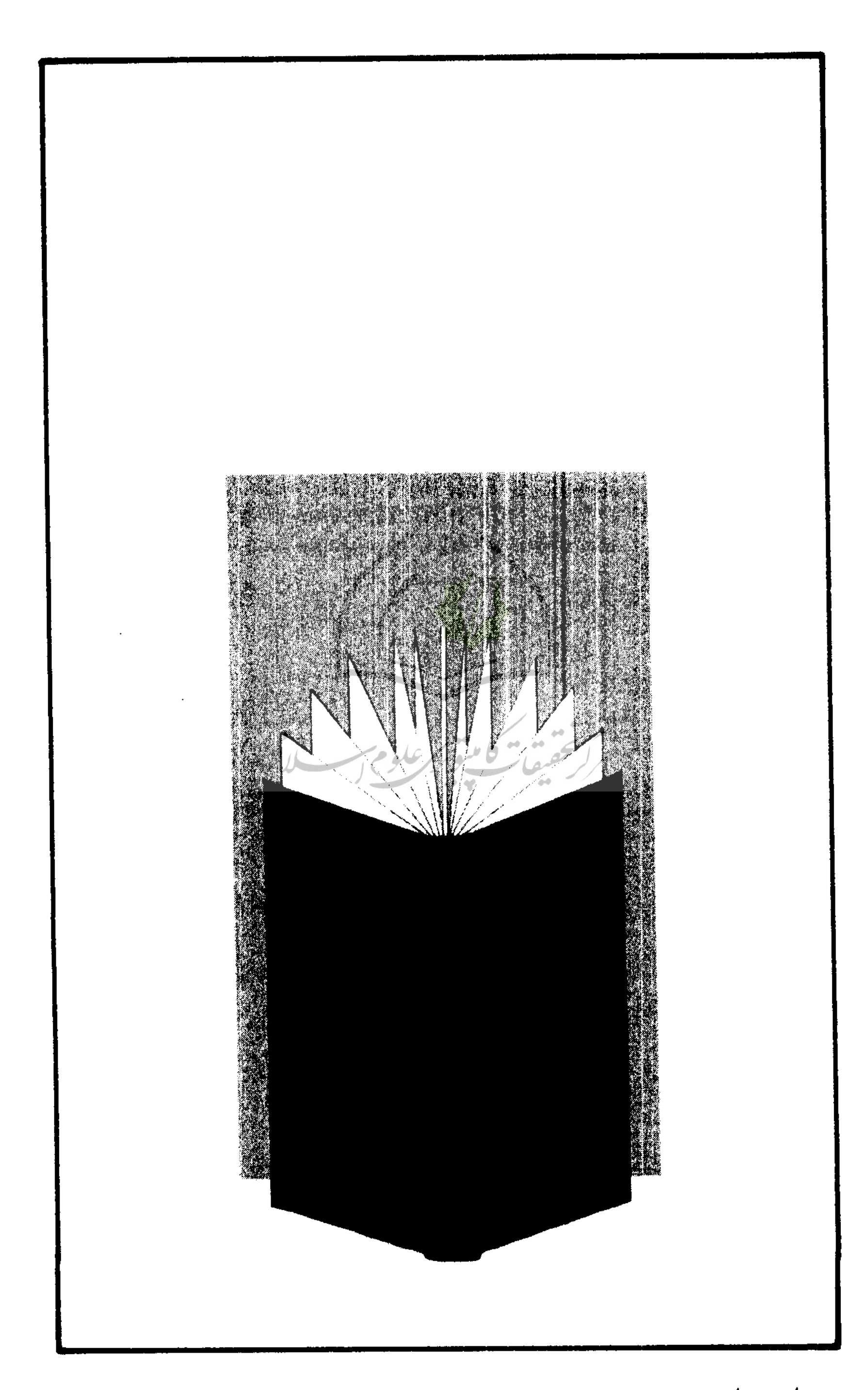
لهذا كله، يجب أن نجعل إسلامنا على نحو ما كان إسلام الأسبقين فيما يختص بالحياة العلمية، فقد كان عالِم الرياضة أو عالِم الطب أو عالِم الكيمياء... إلخ: «مسلماً عالِماً»، لا «مسلماً وعالِماً» بإضافة واو العطف بين الصفتين، بمعنى أن اهتمامه بالفرع الذي يهتم به من فروع العلم الرياضي والطبيعي، كان جزءًا من إسلامه، أو بعبارة أخرى كانت العبادة عنده ذات وجهين: بالوجه الأول منهما يعبد الله بالأركان الخمسة، وبالوجه الثاني منهما

يبحث في خلق السماوات والأرض وما بينهما كما أمره القرآن الكريم، وبهذه النظرة نفسها يكون مخرجنا من مأساتنا، وهي المأساة التي جعلت الأمة الإسلامية والعربية على حالتها من الضعف[1].



(1) زكي نجيب محمود: رؤية إسلامية، مقالة: أنا المسجد الساجد، ص 24 ـ 26.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



مراجعات كتب



الأمبراطوريَّة: إيجازٌ وتعليق*

الفضل شلق

يعالج كتاب «الإمبراطورية» النظام العالمي الراهن، ويصف مرحلة الانتقال من الإمبريالية إلى الإمبراطورية، من علاقة المركز (أو المراكز) بالأطراف وإلى علائق الشبكة العالمية المعولمة، من تجمع الضبط والتحكم (descipline) إلى مجتمع الرقابة والإشراف (control)، من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، إلخ... ويؤكد على أن علاقات الهيمنة تتغير أشكالها، ويتراجع دور الدولة (غير المأسوف عليه لدى الكاتبين)، وتبرز أدوار جديدة لشبكات (منظمات) عالمية، وشركات متعدية للدول القومية، ويعاد تشكيل العالم بصيغة إمبراطورية جديدة تذكر بروما القديمة، وإن اختلفت عنها.

وقد حاز الكتاب، بترجمته العربية الصادرة هذا العام، نصيباً وافراً من اهتمام القراء العرب، مما يستدعي عرضه وإثارة النقاش حوله. وإذا كان المطلوب أن تتوحد الأمة العربية وأن تنخرط في هذا العالم، وأن يكون انخراطها عاملاً من عوامل سيرورة توحدها وهي تحمل مشروعاً كونياً للتحرر، فإن أولى المهام المنوطة بالنخبة الثقافية هي التعرف إلى هذا العالم والخروج من موقف المواجهة معه، المواجهة بين الذات والهوية والتراث وبين العالم كما هو. وذلك من أجل إعادة تشكيل الهوية في العالم ومن أجله لا في مواجهته ومن أجل الذات المتفردة.

(*) أنطونيو نيغري ومايكل هارت: الامبراطورية، ترجمة فاضل جتكر، مراجعة رضوان السيد، نشر دار العبيكان بالرياض، 2001.

وإذا كانت معرفة العالم هي المهمة الأولى، فقد رأيت أن الواجب يقضي بعرض هذا الكتاب عرضاً دقيقاً (على ما في ذلك من عمل رتيب مضن) ثم مناقشته، وذلك لكي يكون النقاش جدياً لا يقتصر على بعض الانطباعات العابرة. وكل نقاش يساهم في تقدم الفكر مهما كان طابعه السلبي أو الإيجابي. وفي المقابل يتحجر الفكر عندما يتراجع النقاش والحوار أمام الوصفات الجاهزة والشعارات والكليشيهات ذات اللغة الخشبية.

وفي بلادنا التي ما يزال الوعي (في مشرقها بخاصة) يرزح تحت عبء معاهدة سايكس بيكو، التي يعتبر أنها أسهمت في اغتصاب فلسطين، لا بد من مناقشة متغيرات النظام العالمي. وإلاّ بقينا نراوح مكاننا فاقدين القدرة على استخدام الوسائل لاسترجاع الإرادة والقدرة على إعادة تكوين الأمة بما في ذلك استرجاع الأراضي المغتصبة، علماً بأن ذلك لا يتحقق إلا عبر مشروع كوني - سياسي.

ينطلق الكتاب في التقديم من الاعتقاد بتدهور السيادة القومية (ص 2)(*) لا السيادة بحد ذاتها؛ فقد تغيّر شكلها، إذ هي تتشكّل الآن من شبكة خيوط فوق قومية يطلق عليها تسمية الإمبراطورية الجديدة. وتختلف الإمبراطورية عن الإمبريالية، إذ لم تكن هذه إلا تمدداً للدول القومية الأوروبية. في حين أن الإمبراطورية لا تؤسس مركزاً إقليمياً للسلطة ولا تعتمد على أية حدود أو حواجز، فهي أداة حكم لامركزية ولا إقليمية (ص 13). وهو يعتبر أن الاقتصاد العالمي اكتسب صفة ما بعد الحداثة في الإنتاج السياسي - الحيوي (ص 14). فالانتقال إلى الإمبراطورية يأتي من غسق احتضار السيادة الحديثة. ولا تستطيع الولايات المتحدة، أو أية دولة قومية أخرى، أن تشكل مركزاً لأي مشروع إمبريالي. ويميز المؤلفان بين الإمبراطورية الرومانية من جهة والإمبراطوريتين العربية والصينية من جهة أخرى؛ ويعتبر أن الإمبراطورية الجديدة، الولايات المتحدة، أقرب إلى النموذج الروماني القديم (ص 15). ففي الحكم الإمبراطوري الجديد لا معنى للقيود ولا للتخوم. وهناك احتضان

(*) تشير الأرقام إلى أرقام الصفحات في النشرة المترجمة من الإمبراطورية.

للكلية المكانية، وإيقاف للتاريخ وتحكم بالطبيعة الإنسانية، بحيث لا يشكل هذا الحكم مرحلة انتقالية؛ وفيه صيغة نموذجية للسلطة الحيوية، وقدرة هائلة على الاضطهاد والتدمير (ص 16)، وفي المقابل هناك إمكانية لبناء إمبراطورية مضادة، وذلك عن طريق إقامة تنظيم سياسي بديل لعمليات التدفق والتبادل العالمية (ص 17).

البنيان السياسي للحاضر

يحلّل مؤلفا الكتاب البنيان السياسي للحاضر مبتدئين بملاحظات حول النظام العالمي الذي يتميّز بالانتقال من حق سيادة الدول القومية إلى صيغ ما بعد الحداثة للحق الإمبراطوري (ص 24)، ومن البنى الدولية إلى نظيرتها العالمية، ومن سيادة الدول إلى المركز فوق القومي، ومن الحداثة إلى ما بعد الحداثة (ص 25). وقد بدأ مفهوم الإمبراطورية الجديدة يتشكل في غمار التجارب الضبابية الغامضة للأمم المتحدة (ص 28). وهو يؤيد آراء والرستين حول تطور النظام العالمي الرأسمالي، لكنه يعتبر أن هناك حركة انقلابية يتمكن من خلالها النظام الرأسمالي من الجمع بين السلطتين الرأسمالية والاقتصادية. فقد أصبحت العولمة حقيقةً واقعية (ص 31). لقد بدأت مرحلة ما بعد الكولونيالية، وما بعد الرأسمالية، والسيادة فوق القومية (ص 33). والنظام الجديد يشتمل على فضاء كوني شامل، وهو يعلق التاريخ أو يعتقله (ص 34). وسيان بين اتجاهين، أحدهما ليبرالي يطبل للحقوق مكان السوق، وآخر اشتراكي يسعى لتنظيم الصراعات مكان الحق (ص 35). وتعود نظرية العدالة إلى البروز، باعتبار أن الأمر مجرد إجراء بوليسي وحسب (ص 36). ويكون التبرير بواسطة سند أخلاقي، إضافة إلى الفعالية العسكرية (ص 37). فالإمبراطورية الجديدة تستخدم القوة، وتزعم خدمة قضية السلام (ص 40). وتوسع دائرة الإجماع (ص 41). وتحتكر حق التدخل (ص 44). وتضفي الشرعية على الحق البوليسي عن طريق القيم الكونية الشاملة (ص 45). وتصير الأزمة الدائمة، بما فيها الحرب، أساساً مشوّهاً للعدالة (ص 46). وتولد الإمبراطورية الجديدة وتظهر إلى الوجود كما لو كانت أزمة؛ ويتخذ

الفساد معنى ميتافيزيقياً شاملاً متجاوزاً نفسه كمفهوم أخلاقي وحسب. فهو يرتكز على جملة المنطلقات الحقوقية والسياسية (ص 48).

وفيما يتعلق بالإنتاج السياسي ـ الحيوي يميّز الكتاب بين مجتمع الضبط ومجتمع الرقابة. يعتمد مجتمع الضبط على شبكة موسعة من الأدوات والأجهزة التي تنتج وتنظم العادات والأعراف والممارسات الاجتماعية، فالسجن والمصنع والمصح العقلي جميعها تكرّس أشكال السلوك العادية والشاذة، وتحدّد قواعد التمييز بينها. أما في ما بعد الحداثة، فإن مجتمع الرقابة والإشراف يعتمد على آليات تقوم مباشرة بتنظيم العقول (اتصالات وشبكات المعلومات) وذلك باتجاه حالة من الإغتراب في نظم من الرفاه والنشاطات الخاضعة للرقابة والتوجيه؛ الإغتراب الذاتي عن الإحساس بالحياة والرغبة بالإبداع. وتتكثف أجهزة التطبيع في مجتمع الرقابة، ويتم تعميمها، لإضفاء الحياة على الممارسات العامة إلى ما وراء المؤسسات الاجتماعية، فهذه تصبح مطلباً داخلياً ذاتياً. وتصير القوة الحيوية، أو السياسة الحيوية، أو السلطة، وظيفة عضوية حيوية حيث يبادر كل فرد طوعاً إلى التصرف كما هو متوقع منه؛ كما تصير الحياة واحدة من أدوات السلطة. ويتم إنتاج الحياة، وإعادة إنتاجها في مجتمع مدني مستوعب من قبل الدولة. وتسقط جميع العناصر الوسيطة بتأثير الرقابة والقوة الحيوية في إطار الإمبراطورية الجديدة؛ كما تسقط الأطر القديمة للقانون الدولي التعاقدي. وتنشأ فكرة الحق الجديدة حيث تتحوّل الحرب إلى مداهمة، ويتحوّل الجيش إلى شرطة أمنية. فما عاد «الأمن» يعبّر عن حالات إستثنائية، بل صار هو النواة المركزية للحق الإمبراطوري الجديد (ص 51). ولا يتم الإشراف والرقابة عبر الوعي والإيديولوجيا وحدهما، بل عن طريق الجسد ومن خلاله، فالبيولوجي الحسي الملموس هو الأكثر أهمية بالنسبة للسياسة الحيوية (ص 58).

ويتّجه العمل المنتج لأن يصبح غير مادي، أكثر فأكثر، مما يستدعي صياغة نظرية جديدة للقيمة تأخذ بالاعتبار البعد الاجتماعي لاستغلال العمل غير المادي (ص 61). فالصيغة الجديدة للذات تعمل عبر المعرفة والتواصل واللغة. وفي حين بقي ميشال فوكو أسير النظرية المعرفية البنيوية، إذ أخفق

في التقاط آليات الإنتاج في المجتمع السياسي الحيوي، فإن عمل **ديلوزو غواتاري** أدى إلى نزع صفة الغموض والألغاز عن البنيوية، باكتشاف إنتاج الإنتاج الاجتماعي (الإنتاج المبدع، إنتاج القيم والعواطف) (ص 60). أما العالم الذي وصف تاريخه اريغي ووالرستين فهو يفتقد إلى كيان ذاتي، هو مجرد بنية وبنية فوقية في آنٍ معاً (ص 64).

إن عملية التواصل عن طريق الشركات العابرة للقوميات ومنظمات الأمم المتحدة والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية، هي التي تؤدي إلى تصنيع نخبة إمبراطورية جديدة، في إطار النظام القديم. وما بدأت هذه الوظيفة الرمزية بتشكيل وتكوين الأقاليم العالمية من منطق سياسي - حيوي إلا في النصف الثاني من القرن العشرين (ص 65). وهي تكاد تنجح في تحويل الدول القومية إلى مجرد أدوات ومكاتب تتولى مهمة تسجيل حركات تدفق السلع والسكان والرساميل. فعملية التواصل هي التي تتولى توزيع قوة العمل والموارد والقطاعات، كما أنها هي التي تحدد الجغرافيا الجديدة للسوق العالمية. وهي لا تنتج السلع والبضائع وحسب، بل تنتج أيضاً الكيانات الذاتية. كما تنتج الحاجات والعلاقات الاجتماعية والأجساد والعقول. هي تنتج منتجين، وتدفع الحياة لخدمة الإنتاج، والإنتاج لخدمة الحياة. فهناك سلاسل لامادية لإنتاج اللغة والمعلومات والشبكات الرمزية التي تطورها صناعات الاتصالات. ولا يكتفي التواصل بمجرد التعبير عن لغة العولمة، بل يتولى تنظيمها (ص 66).

ويستمد النظام العالمي الجديد مشروعيته، لا من خلال اتفاقات دولية أو منظمات فوق قومية، بل من صناعة الاتصالات. من تحول نمط الإنتاج الجديد إلى آلية تنتج صورتها الخاصة. ولا يستند هذا الشكل للمشروعية إلى شيء من خارج ذاته، بل من لغته الخاصة، لغة التسويغ الذاتي (ص 68). والتدخل الذي تضطلع به البنية الحاكمة للإنتاج والتواصل، في عالم موحّد، بات شأناً داخلياً وكونياً في آن معاً. فقد بات الكوني داخلياً. وقد يطرح الأعداء تهديداً إيديولوجياً، لكن القوة ونشر القوات باتا متقدمين، على الصعيد التكنولوجي، ومرسخين على الصعيد السياسي (ص 71). ولا تبدأ سلطات

التدخل باستخدام أسلحتها المميتة، بصورة مباشرة، بل تبدأ بمبادراتها الأخلاقية، وتستخدم المنظمات غير الحكومية (NGO's) للتسويغ (ص 72). فالشر يعتبر حرماناً من النعمة وإنكاراً لها، ومحاكم التفتيش تترك التنفيذ للجانب العلماني (NGO's) (ص 73). ويصير نشر القوات العسكرية تحركاً بوليسياً أمنياً ضد الإرهاب؛ والقرار بشأن التدخل العسكري لا يصدر عن الأمم المتحدة بل عن الطرف الغالب وهو الولايات المتحدة (ص 74). وتكرّس الجيوش الطريق أمام المحاكم؛ ولا تكتفي المحاكم بإصدار الأحكام ضد المسحوقين بل تشكل نظاماً يملي ويكرّس العلاقة بين النظام الأخلاقي واستخدام الشرطة (ص 75). والسيطرة في الأطراف كاملة، افتراضية ومنظمة؛ وليس لها نموذج حقوقي ولا آلية تعاقدية (ص 77)؛ وذلك لأن مصدر المعيارية الإمبراطورية يخرج من رحم آلة جديدة: آلة اقتصادية ـ صناعية ـ تواصلية جديدة، آلة سياسية ـ حيوية معولمة (ص 78). وفي الحديث عن بدائل في إطار الإمبراطورية (العولمة الجديدة)، يعتبر الكتاب أن بناء الإمبراطورية وشبكاتها العالمية لم تكن إلا استجابة لمختلف أشكال النضال ضد أدوات السلطة الحديثة، وبخاصة الصراع الطبقي المدفوع برغبة الجماهير بالتحرير. فالجماهير هي التي أوجدت الإمبراطورية (العولمة الجديدة)، والقول إن الإمبراطورية خير بذاتها لا يعني أنها خير لذاتها. فقد لعبت الإمبراطورية دوراً في إنهاء الكولونيالية، لكنها تعكف على بناء علاقات أقسى وأكثر وحشية (ص 82). وكما كانت الرأسمالية نظاماً أفضل مما سبقه، فالإجهاز على الدولة القومية خطوة إلى الأمام؛ وهذا الأمر يزيد إمكانات التحرر (ص 83). ويحذر الكتاب من النزعات المحلية (ص 84). ويحذر من الادعاء بأن المحلي هو الطبيعي في مواجهة العولمة المعتبرة غير طبيعية؛ فهو انحدار نحو البدائية الأصولية (ص 85). والآلة الرأسمالية الإمبراطورية ليست ضد المحلي بل هي تعمل عبره. والعدو هو الإمبراطورية وهو المحلي في آن معاً، والأفضل هو أن ندخل في ميدان الإمبراطورية (ص 86)، إذ لم تترك الحداثة وراءها غير حروب الأقوياء و«التنمية» المدمرة والحضارة «القاسية» إلى جانب عنف غير مسبوق (ص 87).

تبدأ الدراما الوجودية عند مشهد يصبح فيه نشوء الإمبراطورية هو نقدها الخاص. ولا تتعلق المسألة بعملية تنوير ديالكتيكي، ولا بحتمية من نوع ما، ولا بخطة غائية مثالية، بل بموقفين غير ديالكتيكيين (لا جدليين)؛ أولهما تفكيكي والثاني بنائي وسياسي ـ أخلاقي (ص 88). والأمر يتطلب قطع الصلة مع كل فلسفة للتاريخ، ومع أي فهم جبري حتمي، لتبيان كيف يكون الحدث التاريخي كامناً في الاحتمال؛ فلا يتآلف الاثنان في واحد، بل يتمخض الواحد عن اثنين (ص 90).

لقد كانت الأممية تعتبر أن «ليس للبروليتاريا وطن» أو أن «وطن البروليتاريا هو العالم»؛ والدولة القومية أداة استغلال لا بد من تحطيمها (ص 91). وما كانت البروليتاريا تسعى من أجله في تحقق على أرض الواقع رغم هزيمتها. لكن العولمة الإمبراطورية ليست انتصاراً للأممية (ص 93). وما كان ممكناً احتواء ثورة 1917 البولشفية دون الفاشية، ثم إعادة استيعابها عن طريق الصفقة الجديدة (New Deal) (ص 94). فقد كان العمل الحي (البروليتاريا) يتحدّى العمل الميت المتراكم (الرأسمال) فتشكلت الإمبراطورية كاستجابة لهذا التحدي البروليتاري (ص 95). وقد تغيّرت البروليتاريا عما مضى لتصبح مقولة عريضة تشمل كل الذين يتعرّض عملهم، مباشرة أو بشكل غير مباشر، للاستغلال وللتحكم الناتج عن الإنتاج وإعادة الإنتاج (التكاثر) الرأسمالي. فالبروليتاريا مقولة سياسية، وهي ليست كتلة متجانسة (ص 97).

أما النضالات فهي تبقى محلية، بلغة محلية يصعب إيصالها، رغم أن العصر هو عصر الاتصالات (ص 98). والهموم المحلية تجعل صعباً التعرف على عدو مشترك يتم توجيه النضال ضده؛ غير أن النضالات المحلية تستهدف النظام العالمي للإمبراطورية (العولمة الجديدة) (ص 102). والعولمة عالم سطحي أفقي. أما النضالات فهي عمودية رأسية، وكل منها تحاول الوصول إلى المركز الافتراضي للإمبراطورية، إذ ليس ثمة «خارج» في العولمة الجديدة (ص 104). ويتعين على كل نضال أن يهاجم قلب الإمبراطورية وأن ينقضّ على منبع قوتها. والمركز الافتراضي للإمبراطورية يمكن أن يتعرض للهجوم من أي نقطة. والاستراتيجية الوحيدة المتاحة للنضالات هي التي تعتمد قوة

مضادة قاعدية من داخل الإمبراطورية (ص 106). وكل تمرد في جهاز النظام الإمبراطوري يُحدث خضّة في النظام بمجموعه (ص 108).

إن الجمهور هو القوة الإنتاجية الحقيقية لعالمنا الاجتماعي، أما الإمبراطورية فهي ليست إلا أداة قهر وأسر مجرد تعتاش على نشاط الجمهور وحيويته. هي منظومة يستخدمها العمل الميت المتراكم (الرأسمال) لمص دم الأحياء (ص 109). والإشكالية هي كيف نبني جهازاً مؤهلاً للجمع بين الذات (الجمهور) والموضوع (التحرير السياسي) الكوني داخل ما بعد الحداثة؛ أي كيف يستطيع العمل المنتج الموزع بين شبكات مختلفة أن يهتدي إلى مركز وإلى توجه مشترك؟ (ص 113). وربما كان من الضروري العودة إلى غائية سبينوزا: النبي ينتج شعبه الخاص؟ (ص 114)؛ وذلك من أجل إنشاء قوة مضادة جذرية مرتكزة وجودياً (أنطولوجياً) لا على أي فراغ للمستقبل، بل على أساس النشاط الفعلي للجمهور وخلقه الإبداعي وإنتاجه وقدرته في غائية مادية (ص 115).

تحولات السيادة

يتحدث الكتاب في الجزء الثاني وتحت عنوان: «تحولات السيادة» عن «أوروبتان وحداثتان». ويتعقب مسار مفهوم السيادة عبر التيارات الفلسفية الأوروبية: (1) من الاكتشاف الثوري لمستوى الكمون (Immanance)؛ إلى (2) رد الفعل ضد هذه القوى الكامنة وإلى ما نتج عنه من أزمة في شكل السيادة؛ فإلى (3) الحل الجزئي الموقت لهذه الأزمة في إطار تشكيل الدولة الحديثة المتسامية فوق مستوى القوى الكامنة (ص 120).

تحوّلت المعرفة على أيدي سكوتس ودانتي ودي كوزا وميراندولا وبوفيلوس في بدايات الحداثة، من المستوى المتسامي إلى مستوى الكمون. وصارت المعرفة الإنسانية، بالتالي، فعلاً أو ممارسة لتحويل الطبيعة. وتمركز الفكر حول الوجود، وفجّر طاقات العقل الممكنة، دافعاً إياه نحو الكمال، واتجهت المعرفة صوب الإحاطة بالوجود (ص 122). ومع التحول من إنسان مجرد إلى إنسان ـ إنسان، يمتلئ مستوى الكمون ويكتمل (ص 124). وقد

كانت بدايات الحداثة ثورة أطاحت بالنظام القديم (ص 125).

أما النمط الثاني للحداثة فقد صمم لشن حرب ضد القوى الجديدة ولإقامة السلطة التي تسيطر عليها. ونشأت فكرة السلطة المتسامية المؤسسة ضد السلطة الكامنة المؤسسة؛ كما أقيمت فكرة النظام ضد الرغبة؛ فغرقت أوروبا في بحر من الحروب الأهلية التي كان عنوانها الإصلاح الديني (ص 126). وانتصر هذا النمط الثاني الذي وطد دعائم القوة المتسامية الجديدة على قاعدة الحرب الهائلة التي انتهت إلى سلم بائس (ص 127). وبقيت الأزمة أبدية، وأعيدت أوروبا إلى الفيودالية، ثم ظهرت النزعة المركزية الأوروبية (ص 128). وكانت الحداثة الأوروبية حرباً على جبهتين، إحداهما ترسيخ الحداثة في أوروبا القرن 17، وثانيتهما حروب أهلية وحشية بما في ذلك ذبح الأميركيين الأصليين (ص 129).

رفعت فلسفة التسامي عند سبينوزا الإنسان إلى مستوى الإله؛ وحاول التنوير السيطرة على فكرة الكمون، ودعا ديكارت إلى ترسيخ النظام المتسامي، فكان هو بداية التنوير، وكان ماكراً في ذلك كما قال باسكال (ص 131). وأكد التياران التجريبي والمثالي على أن النزعة المتسامية هي الأفق الحصري للإيديولوجيا، واستمر الأمر كذلك حتى اليوم، رغم تعاقب المدارس الفلسفية (ص 134). وقد قلب **ايمانويل كانط** هذا التصور، وأفرغ التجربة في الظواهر، واختزل المعرفة إلى توسط فكري ثقافي، وحيَّد الفعل الأخلاقي في النزعة التخطيطية للعقل (ص 135). ورأى شوبنهور في الفلسفة الكانطية تصفية نهائية لثورة النزعة الإنسانية (ص 136). وشنّ **هيجل**، في فلسفة التاريخ، هجوماً على المستوى الثوري للكمون، وأكد على النزعة الأوروبية المركزية (ص 137).

ويقرُّ الكتاب بوجود علاقة وثيقة بين السياسة الأوروبية الحديثة والميتافيزيقا؛ فهذه الأخيرة تبرّر الجهاز السياسي المتسامي وتساعده على الانتقال من شكل إلى آخر كي يتناسب مع الأنماط الإنتاجية والاستهلاكية الجديدة، خاصة عندما تصبح الأنماط القديمة (القروسطية) معيقة لتقدمها

(ص 138). هكذا تحول المتسامي عند هوبز (الذي اعتبر أن الحرب الأهلية هي الحالة الأصلية للإنسانية) من ركيزة لاهوتية خالصة إلى تعاقدية تمثيلية؛ لكن التمثيل جرى تغريبه عن الجمهور، عن جمهور الذوات. وعالج بودان السيادة بإعطاء القانون للذوات عموماً لكن دون موافقتهم. وتتشكل تعاقدية روسو في إرادة عامة، لكنها تغرّبت عن الإرادات المنفردة، كما عند **هوبز** (ص 138). فالإرادة الفردية تتعاقد وتصعد لبناء إرادة عامة، ثم تجير هذه لصالح السيادة، سيادة الدولة التي يمكن أن تكون ملكية استبدادية كما عند هوبز، أو جمهورية كما عند **روسو** (ص 140). وقد قال **سميث** باستحالة فصل الحداثة الأوروبية عن الحداثة، وجعل نظرية القيمة جوهر مفهوم الدولة السيادية الحديثة وروحها (ص 141). وعلى يد **هيغل** توحد الاستبداد الملكي الذي قال به **هوبز** مع الاستبداد الجمهوري الذي قال به **روسو** مع نظرية القيمة التي قال بها آدم **سميث** (ص 142). هكذا تزاوج الرأسمال مع مفهوم السيادة، واعتمدت ممارسة السياسة على آلة سياسية كلية منظمة؛ فالمخطط المتسامي هو إيديولوجيا تعمل بشكل ملموس. والسلطة السياسية (الدولة) تواجه السلطات الأخرى (الدول)، وهي تعمل في الداخل كسلطة قمعية بوليسية (ص 143) ويتأكد تناظر سيرة الأفكار مع التطور الاجتماعي (ص 144).

والحداثة عند **فوكو** عبور من نموذج تراتبي للسلطة (القروسطية) إلى نموذج القابلية للحكم والتحكم: من نظام الأمر إلى نظام الانضباط (ص 144). وهو الذي اكتشف تسامي وظيفة التنظيم والتدريب والترتيب في الحداثة، ورأى حلوله مكان التسامي التقليدي (القروسطي) القائم على الأوامر. وتولد السلطة الحيوية عن طريق أجهزة تأخذ بالبعد الحيوي - الاجتماعي (ص 145).

وتضفى الشرعية على السيادة الجديدة بأشكال قديمة تبدو شبه طبيعية، أو بصيغ مقدسة وتجريدية - كاريزماتية أو عقلنة إدارية. ففي الدين يبدو الإله فكرةً خارقةً متسامية، أما في العلمنة فإن القوة الخارقة للطبيعة تضفى على الإنسان. وهكذا يتم نقل فكرة التسامي من الإله إلى الإنسان؛ لكن الإنسان هنا منفصل عن الطبيعة، وهي مقولة متسامية تؤدي إلى تراتبية اجتماعية جديدة

(ص 149).

وفي ما يتعلق بسيادة الدولة القومية، يعتبر الكتاب أن مفهوم الأمة نشأ على أرضية الدولة الاستبدادية الوراثية التي كانت تعتبر ملكاً للعاهل (ص 150). ففي القرن السادس عشر، وفي زحمة الإصلاح الديني والمعارك الطاحنة العنيفة الدائرة ضد قوى الحداثة، كان النظام الملكي والوراثي يقدم نفسه بوصفه ضمانة السلام والحياة الاجتماعية المستقرة، وكان لا بد من إخضاع الدين لسيطرة الحاكم الدنيوي. وفي القرن السابع عشر كان رد الفعل الاستبدادي على الحداثة الثورية للدولة الملكية الوراثية لاستخدامها وسيلةً لتحقيق أغراضه (ص 151). وبقي الاحتفال بالدولة الوراثية مبهماً متناقضاً، إذ استطاعت الأسس الفيودالية للنظام استعادة بعض أنفاسها، لكنها كانت في طريقها إلى الزوال؛ هذا بالإضافة إلى أن عملية التراكم الأولي لرأس المال كانت قد بدأت تفرض شروطاً جديدة على جميع هياكل السلطة (ص 152). وكان ضرورياً أن ينشأ أساس جديد للسلطة المتسامية مكان الأساس اللاهوتي القديم؛ ووضعت الهوية الروحية للأمة مكان الجسد الإلهي للملك، وصارت الأرض والكتلة السكانية تجريداً جديداً مثالياً، وامتداداً لجوهر الأمة المتسامي. فقد ورث المفهوم الحديث للأمة الجسد الوراثي للدولة الملكية، وذلك بثوب جديد (ص 153). وتولدت الدولة القومية من رحم الدولة الوراثية. ونظمت الهوية القومية عملية الانتقال من نظام الرعية إلى نظام المواطن. وصار المواطن فرداً معتبراً لذاته، لكنه أذيب في التصور الجماعي للأمة التي اعتبرت خلقاً فعالاً لجماعة المواطنين. وكان ذلك طريق الدولة القومية للتغلب على هشاشة السيادة الحديثة، إذ أحيلت العلاقة السيادية إلى شيء، وأضفيت الصفة الطبيعية عليها (ص 153). وكان التراكم الرأسمالي هو أهم شروط التحول في مفهوم السيادة إلى الحداثة والدولة القومية. وانقلبت هذه العلاقة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين حين جرى تبنّي مفهوم الأمة في دول جديدة لم تشهد ثورات ليبرالية من قبل ولم تعرف المستوى ذاته من التراكم الرأسمالي. فقد أدى الادعاء بالجمع بين الوحدة السياسية والتنمية الاقتصادية إلى اعتبار الأمة أداة فعالة، وشرطاً وحيداً، لتحقيق الحداثة والتنمية (ص 154). وقد

جادلت روزا لوكسمبورغ في الأممية الثالثة بأن الأمة تعني الديكتاتورية (ص 155). وكان بودان الفرنسي في 1756 قد قال باستحالة إنتاج السيادة عن طريق اتحاد الأمير والجمهور، اتحاد الخاص والعام. فقد تعذر حل مشكلتهما طوال بقاء المرء متمسكاً بأحد إطاري الحق التعاقدي والطبيعي. فأصل السلطة وتحديد السيادة يقومان على انتصار أحد الطرفين على الآخر؛ والانتصار يجعل من أحدهما سيّداً ومن الآخر رعيّة (ص 156). فالسيد يعتمد على القوة والعنف، وهما ما يخلق السيادة. وقد ارتبطت نظرية السيادة الحديثة بالسيادة الإقليمية واعتمدت القانون الروماني (ص 157). ونشأت مدرستان؛ واحدة تقول بالحق الطبيعي وأخرى ذات نزعة تاريخية توحّد مقولة السيادة مع مقولة الأمة في أطروحة تاريخية مشتركة (ص 159). وكل ذلك من أجل أن تنشأ صيغة كاملة للسيادة سابقة للتطور التاريخي؛ فالأمة سابقة للسيادة، والعبقرية تصنع التاريخ. وفي نهاية القرن 18 وبداية القرن 19 يتجلى مفهوم السيادة القومية في استيلاء رجعي على مفهوم الأمة، ويتم توليد الشعب من الأمة، ومن المقولة المسبقة، ويصير الناس أدوات للمفاهيم، وينشأ شعب الأمة؛ فالأمة موجودة قبل كل شيء، وهي أصل كل شيء (ص 161). وباتت الأمة هي المفهوم الذي لخص الحل البورجوازي لمشكلة السيادة، وهو الحل الذي سهّل وسوّغ أشكال السيطرة والهيمنة (ص 162).

ولم يكن التصوّر الجديد للشعب إلا أحد نتاجات الدولة القومية. والشعب غير الجمهور، فالشعب واحد والجمهور متعدد إذ هو يتشكل من أفراد وخصوصيات، فهو بنية مفتوحة (ص 163). والأمة هي ما يحول الجمهور إلى شعب، وذلك من خلال عمليتين، أولاهما تستخدم آليات النزعة العنصرية الكولونيالية الإستعمارية التي تبني هوية الشعوب الأوروبية في تفاعل ديالكتيكي مع الآخرين، الأصليين المحليين لدى هذه الشعوب، علماً بأن الشعوب الأخرى لم تكن يوماً موحدة أو متجانسة. والثانية عملية الخسوف للخلافات الداخلية عبر تمثيل مجمل الشعب من قبل الجماعة، أو العرق والطبقة الحاكمة (ص 164). هكذا يتضح أن مفهوم الأمة رجعي بمقدار ما قدّم نفسه على أنه ثوري (ص 165).

إن الصياغة البورجوازية لمفهوم الأمة تستدعي اعتماد سلطة الأمة على التمثيل الجامع الشامل للطبقة الثالثة، ليصير الشعب هو الأساس الثابت والطبيعي لهذا التمثيل ولتصير السيادة القومية هي قمة التاريخ (ص 166). وعندما تكون هناك سوق مستقرة تتيح الفرصة للتوسع الاقتصادي والمجالات الجديدة القابلة للاستثمار، فإن ذلك يعزز انتصار إحدى الطبقات بما يتيح الانتقال من تسوية الصراعات والأزمات إلى الممارسة الأحادية (ص 167).

لكن الأمة يمكن أن تكون سلاحاً ثورياً بيد المضطهدين. وهي تكون تقدمية بمقدار ما تشكل إطاراً مشتركاً لجماعة محتملة، لمشروع، أو لحلم لم يتحقق بعد (ص 168). وقد عبّر بندكت أندرسون عن ذلك بالقول إن أية أمة يجب فهمها على أنها جماعة متخيّلة (ص 169). فالأمة ذات وظيفة تقدمية حين لا تكون مرتبطة بالسيادة، أي حين لا تكون الأمة المتخيلة متحققة بعد (ص 171). وما أن تبدأ الأمة بتشكيل دولة ذات سيادة حتى تشرع وظائفها التقدمية بالتلاشي والزوال دونما أثر؛ ومع تحقق السيادة تزدهر الوظائف القمعية للسيطرة الحديثة.

والسؤال هو: هل تتمكن الدولة القومية، حين تضطلع بدور مؤسسة ذات سيادة، أن تنجح أخيراً في حل أزمة الحداثة؟ لقد اعتقد حشد كبير من الشعراء والكتّاب المعادين للإمبريالية بهذه الإمكانية، لكن الأمر غير ذلك (ص 172). فدولة الحداثة سرعان ما أخذت شكل الدولة القومية، ثم انحدرت الدولة القومية إلى سلسلة طويلة من النظم البربرية. فالنازية وليدة الاشتراكية القومية: سيادة حديثة متحولة إلى سيادة قومية متمفصلة في صيغة رأسمالية. وروسيا الستالينية حوّلت المصلحة الشعبية إلى مشروع تحديث قومي - وطني عبر استنفار القوى المنتجة التوّاقة إلى التحرّر من النظام الرأسمالي وعبر توظيفها لخدمة الأغراض الخاصة (ص 174). فحين تغدو القومية اشتراكية، عبر ترجمتها الستالينية، تصبح الاشتراكية روسية ويتم دفن إيفان الرهيب قرب ضريح لينين. إن السيادة القومية في قلب الاشتراكية القومية والاشتراكية الوطنية مفهوم غير قابل للقسمة (ص 176). وما لامس نقد التوتاليتارية في العلوم السياسية إلا جوانب عرضية. ومن الضروري فهم

الجماعة على أنها إبداع جماعي فعال (ديناميكي) لا خرافة أصلية مؤسسة (ص 177).

وفي الحديث عن ديالكتيك السيادة الكولونيالية (الاستعمارية) يعتبر الكتاب أن الصراع العنصري المتأصل في عمق الحداثة الأوروبية ليس إلاّ عرضاً آخر من أعراض الأزمة الدائمة التي تميّز السيادة الحديثة (ص 180). وهناك عنصر طوباوي حاكم في العولمة يمنعنا من التقهقر، ببساطة إلى النزعة الخصوصية والانعزالية. وهو يؤسس لرد على القوى المعممة والشاملة للإمبريالية وللسيطرة العنصرية؛ يؤسس لمشروع عولمة مضادة، لإمبراطورية مضادة (ص 182).

وفي حين اعتبر **بارتولومي ديلاكوزا** أن البشرية واحدة متساوية (عندما واجه الأوروبيون سكان أميركا الأصليين لأول مرة)؛ فإن منطق الأسقف التبشيري قاده أيضاً إلى طلب التماثل والتطابق. فالهنود الأميركيون ليسوا مساوين للأوروبيين، من حيث الطبيعة، إلا بمقدار ما يكونون أوروبيين محتملين، أو مسيحيين محتملين؛ ذلك أن طبيعة الناس واحدة، وقد دعاهم المسيح إلى الهداية بطريقة واحدة (ص 182). أما توسان لوفرتور، الثائر في جزر الكاريبي ضد الهيمنة الأوروبية، فهو يلتزم حرفياً بخطاب الثورة الفرنسية، مما يمكنه من فضح نفاق هذا الخطاب (ص 183). وقد تنبّه **كارل ماركس** إلى مدى وحشية فرض «المدنية» البريطانية على الهند (ص 185)، إلا أن الطريق الوحيد البديل والمتاح في نظره هو ما سبق للمجتمع الأوروبي أن سلكه (ص 187). والقضية الجوهرية هي أن ماركس لا يستطيع أن يتصور التاريخ خارج أوروبا إلا بوصفه سيرةً جارية على نفس الخط الذي قطعته أوروبا. ولا تختلف نزعة ماركس عن ديلاكوزا (ص 188).

إن عمل العبيد في المستعمرات الأميركية هو أحد العوامل التي جعلت النظام الرأسمالي في أوروبا أمراً ممكن التحقيق، ولم تكن لرأس المال الأوروبي مصلحة في التخلي عنه (ص 190). والمسألة هي في فهم تطابق العبودية والاستعباد مع الإنتاج الرأسمالي تطابقاً كاملاً (ص 191). وما كان

التخلي عن العبودية (في القرن التاسع عشر) لأسباب اقتصادية بل لأسباب سياسية. وما من شيء سوى تمرد العبيد أنفسهم وثورتهم أتاح الفرصة المناسبة. فالاضطرابات السياسية هي التي أدت إلى تقليص الربحية الاقتصادية للنظام (ص 192).

إن اختراع «آخرية» لغير الأوروبيين هو ما يقدم، في نهاية المطاف، هوية للأوروبيين وهذا منطق ثنوي (مانوي) يقوم على الإقصاء والاستبعاد (ص 193). فاستبعاد المستعمَر، على أساس الاختلاف العنصري، هو ما يخلق نقاء الهويات بيولوجياً (حيوياً) وثقافياً. والآخرية بضاعة منتجة وهي ليست معطى موضوعياً ولا هبة من السماء (ص 194). والمشرق يتم خلقه بإضفاء صفة التجانس عليه وبمنحه صفة الجوهرية التي لا تتغير. والأنثروبولوجيا تتساوى مع استيراد المحلي «الأصيل» إلى أوروبا (ص 195). وقد بادر أنثروبولوجيو القرن التاسع عشر إلى بناء كيان آخر ذي طبيعة مختلفة. ووضعوا ثنائية زمنية لمراحل تطور الإنسانية وتقدمها نحو التمدن، وثبتوها كما لو كانت موجودة منذ زمن أحادي لدى مختلف الشعوب والثقافات المنتشرة على مدى الكرة الأرضية (ص 196). وجرى تلفيق تاريخ الهند. وطرد المستعمَر إلى خارج عالم الحضارة، فهو ملتقط أو منتج كآخر، بوصفه النفي المطلق. والزنجي كائن ذو طبيعة ومزاج لا يختلفان فقط عما لدى الأوروبي، بل هما النقيض الكامل له (ص 197). وعلى قاعدة الاختلاف يتم خلق «الآخر» المطلق. ثم تنقلب المعادلة رأساً على عقب ويصير الاختلاف أساساً للذات «الأخرى» (ص 198). فالكولونيالية تنتج الآخرية والهوية، وتجعل من الاختلافات طبيعة جوهرية، لكنها تحتاج إلى العنف كي تحوّل هذه الفرضيات إلى حقائق. وبذلك وضعت الذات الأوروبية العالم في حالة حرب معمّمة (ص 200).

وقد اعتبر سارتر أن النزعة المعادية للعنصرية هي الطريق الوحيدة التي ستقود إلى إلغاء الفروق العنصرية «العرقية». وهذا ديالكتيك سلبي، وهو سرابية خادعة (ص 202). بل إن هذه السلبية ليست سياسةً بحد ذاتها (ص 204). وفي أثناء مرحلة التحرر من النظام الكولونيالي، وبعدها، بدت

الأمة وكأنها الأداة الضرورية للتحديث السياسي والمعبر الضروري الذي لا بد منه للسير على طريق الحرية وتقرير المصير (ص 205)، لكن المساواة بين التحديث السياسي والاقتصادي كان خدعةً حمقاء (ص 206). وكانت الدولة من الهند إلى الجزائر وكوبا وفيتنام هي النغمة المسمومة التي أفرزها التحرر الوطني (ص 207).

وبالعودة إلى العنصرية الكولونيالية، هناك وجهان للعلاقة بين النظام الكولونيالي والمرض؛ فالزنوج في إفريقيا، مثلاً مرضى (ص 208). ومن الضروري رسم خط فاصل بين الأوروبي الطاهر المتحضر والآخر الفاسد البربري. وعلى الرغم من العملية التحضيرية المزعومة يطلق العنان للسلطات الصحية والحواجز الوقائية، ويختلط وعي العولمة بالخوف من المرض، والإيدز آخر مظاهره (ص 210). وتعطى الأولوية لتجنب التواصل ولاعتماد أسلوب الوقاية (ص 211).

وفي الحديث عن أعراض التحول والعبور يقول الكتاب إن ظواهر زوال الكولونيالية وتراجع نفوذ الأمة ـ الدولة تشكل مؤشرات دالة على انتقال عام من نموذج السيادة الحديثة إلى نموذج السيادة الإمبراطورية (ص 212). وقد نجحت استراتيجيات السلطة في الالتفاف على منظّري ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية الذين يرفعون راية سياسة الاختلاف والانسياب والهجنة في سبيل تحدي ثنائيات السيادة الحديثة وجوهريتها (ص 213). ومن المعلوم أن عالم السيادة الحديثة مانوي ثنوي تحدده ثنائيات الذات والآخر، الأبيض والأسود، الداخل والخارج، الحاكم والمحكوم (ص 214). أما عالم ما بعد الحداثة ففيه تشديد على الاختلاف والخصوصية، مما يشكل تحدياً لشمولية (توتاليتارية) الأطروحات والبنى الشاملة للسلطة. وتتشاطر أطروحات ما بعد الحداثة (ليوتار، بودايار، دريدا) قاسماً مشتركاً ووحيداً هو الهجوم العام والمعمم على التنوير. فالتنوير هو المشكلة وما بعد الحداثة هو الحل (ص 215).

وفي الحداثة تقليدان متمايزان متضاربان؛ **أحدهما** النزعة الإنسانية

للنهضة حيث الاختلاف والكمون والخصوصية، وثانيهما مفهوم السيادة الحديثة حيث سلسلة الثنائيات. ويعترض فرسان ما بعد الحداثة على الثاني. والأسلم هو عدم تحدي التنوير والحداثة مجتمعين بل تقليد السيادة الحديثة. والحداثة ديالكتيكية، وما بعد الحداثة مشروع غير ديالكتيكي (ص 216). وما هو حديث ميدان للأبيض، أما بعد الحديث فهو ميدان لغير الأبيض وغير الذكر وغير الأوروبي (ص 217). وفي تحليلات ما بعد الحداثة، سياسة دولية تقوم على إزالة الحدود الإقليمية وتمكين أشكال التدفق والانسياب بحرية في عالم رحب ذي دستور متحرر من التجاعيد الجامدة، والحدود الفاصلة بين الدول (ص 218).

يكمن الخطر في أن نظريات ما بعد الحداثة تركز اهتمامها، بقدر كبير وبإصرار، على أشكال السلطة القديمة التي تهرب منها؛ فأنظارها إلى الوراء، وهي لا تلبث أن تسقط، على غفلة منها، بين أحضان السلطة الجديدة التي ترحب بذلك (ص 219). ومن الضروري اعتبار ما بعد الكولونيالية وما بعد الحداثة وما بعد المركزية الأوروبية شيئاً واحداً، حسب **هومي بهابها** (ص 220)؛ ذلك أنها جميعها تؤكد على التصور الثنائي للعالم الذي يضمر جوهرية الهويات وتجانسها (ص 221). وتمارس السلطة، أو قوى الاضطهاد الاجتماعي عملها عبر فرض بنى ثنائية، بينما يقوم المشروع السياسي لما بعد الكولونيالية على تأكيد تعددية أوجه الاختلاف والتباين تمهيداً لتخريب سلطة البنى الثنائية الحاكمة (ص 222). وما بعد الكولونيالية ليس تكراراً، أو مجرد «ما بعد»، للمخلفات الثقافية والإيديولوجية للحكم الكولونيالي الأوروبي. والإمبراطورية (العولمة الجديدة) ليست صدى ضعيفاً وباهتاً للإمبرياليات الحديثة، بل هي شكل جديد، جذرياً، من أشكال الحكم (ص 224).

أما الأصولية فهي عرض آخر من أعراض العبور إلى الإمبراطورية (العولمة الجديدة). فالأصولية ليست تقليدية إلا بمقدار ما تدّعي العودة إلى النص الأصلي، لكنها إسقاط للحاضر على الماضي (ص 225). وهي إنتاج جديد، سواءٌ أكانت إسلامية أم مسيحية، والعودة إلى التراث إنتاج جديد له. والأصح القول إن الأصولية الإسلامية هي اتجاه لما بعد الحداثة بمقدار ما

هي رفض للحداثة (ص 228). وتنتمي الثورة الإيرانية إلى ثورات ما بعد الحداثة. وفي حين تتناغم أطروحات ما بعد الحداثة مع الطرف الرابح في عمليات العولمة، في الغالب، فإن الأصولية جذابة بدرجة أكبر للطرف الخاسر (ص 229).

وعندما تبلغ السوق العالمية أكثر صيغها كمالاً، تميل إلى تفكيك حدود الدولة ـ القومية (ص 230). وتتبنى السوق العالمية سياسة اختلاف حقيقية، وتحرص التجارة على احتواء أوجه الاختلاف (ص 231). وتسعى الشركات إلى احتواء الخلاف داخل عالمها مستهدفة الثورة الإبداعية وحرية الحركة وقابلية التنوع في مكان عملها (ص 234).

إن أطروحات ما بعد الحداثة مؤثرة في أوروبا واليابان وأميركا اللاتينية، لكن بؤر تطبيقها الأساسية تبقى محصورة في الشريحة النخبوية من مثقّفي الولايات المتحدة (ص 235). وفي مقابل كوزموبوليتية النخبة المتنقلة بين عواصم وجامعات أوروبا وأميركا، هناك الهجرة عبر الحدود لجحافل العاطلين عن العمل، وهي أشبه بالتهجير القسري (ص 236).

إن إدانة الجنرالات ولجان الحقيقة لا تفيد أكثر من تعزيز القدرة التصليحية للأنظمة (ص 237). أما الخلاف والهجنة والحركة فهي ليست تحررية بحد ذاتها، في حين أن الطهارة والحقيقة والسكون هي أيضاً ليست كذلك. فما يحررنا هو الإمساك بعمليات إنتاج كل من ذلك. ولن تكون لجان حقيقة الإمبراطورية الحقيقية ولا جمعيات تأسيسية منبثقة عن الجمهور، فهي وحدها مصانع اجتماعية لإنتاج الحقيقة. ولا يستطيع الغني إلا تجسيد رموز محلية وجزئية، أما الفقير فهو المشترك غير القابل للأقلمة، وما بعد الحداثة يتجاهل ذلك (ص 238). فالفقير وحده يعيش، جذرياً، الوجود الفعلي في بؤس ومعاناة. وبالتالي، ما من أحد غير الفقير يمتلك القابلية اللازمة لتجديد الوجود. إن الفقير هو نقيض التسامي (ص 239). والفقر العالمي إمكانية عالمية. وقد اعتبر ماركس أن البروليتاريا حرة، أما التيار الماركسي الأساسي فهو يكره البروليتاريا. والفقير هو شرط كل إنتاج (ص 240).

وفي موضوع قوة التشابك: سيادة الولايات المتحدة والإمبراطورية الجديدة، يقول الكتاب إن تأسيس الولايات المتحدة أدى إلى نشوء روما ذات وجهين: **أولاهما** نزعة التسامي لضبط الجمهور؛ **وثانيتهما** بقاء السلطة بيد الجمهور (ص 243). وقد أثار ميكيافيللي ثورة كوبرنيكية أعادت صياغة السياسة بوصفها حركة أبدية. فالسلطة عند ميكيافيللي هي نتاج حركة الجمهور، وهي مفعمة بالصراع (ص 245). وفي مقابل تسامي السلطة في أوروبا، هناك كمون السلطة في الولايات المتحدة، إذ إن السيادة فيها لا تقوم على ضبط الجمهور وتنظيمه، بل تنشأ نتيجة الأشكال المنتجة للتعاون بين أفراد الجمهور وتنبثق منها (ص 248).

إن الإمبراطورية توسعية (أرضها غير محدودة) وديموقراطية واستيعابية وغير استبعادية، وهي جمهورية كونية شاملة، وتتشكل من شبكة سلطات وسلطات مضادة في بنيان غير محدود (ص 250). فهي جمهورية كونية لا علاقة لها بالإمبريالية. وهي إمبراطورية لأن فضاءها مفتوح، أما السيادة الحديثة في أوروبا فهي لا تستطيع أن تتصور إلاّ فضاءً محدوداً (ص 251). وقد مر التاريخ الدستوري للولايات المتحدة بمراحل امتدت أولاها من التأسيس إلى الحرب الأهلية. كان الفضاء فيها مفتوحاً، فانطوت إعلانات الحرية على معاني حقيقية، وكان تأسيس الدولة صنعاً جماعياً للذات. وقد تم استبعاد الأميركيين الأصليين فيما أدخل إليه الزنوج الأفارقة (ص 252).

ومع نفاد الفضاءات الأميركية الرحبة المفتوحة، تم إغراء الجمهورية بالتورط في مشاريع إمبريالية (ص 258)، وجرى التحول إلى اعتبار النزاعات الاجتماعية أحداث عنف غير قابلة للتسوية، وتطور قمع النضالات العمالية (ص 259). فقد صار الفضاء مغلقاً، وما عاد بالإمكان استخدام استراتيجيات الفضاء (المجتمع) المفتوح. وانكفأت الذات حول نفسها مما شكل تحدياً خطيراً للروح التأسيسية (ص 260). ومع تطوير مفاهيم الرجعية ووسائل القمع تنامت روح المقاومة. فقد نفدت الساحة المفتوحة، واستحالت الديموقراطية، وجرت الإحالة على الخارج فكان احتلال الفيليبين ومغامرات ثيودور روزفلت الذي تبنى فكرة «تمدين» البرابرة وتحريرهم من قيودهم (ص 261). ثم جاء

مشروع ويلسون الطوباوي لحل أزمة الفضاء، وكان ذلك بمثابة توسيع دولي لسلطات الدستور المتشابكة (ص 262). ثم تمخضت الحرب الباردة عن إيديولوجيا كانت أكثر أشكال الانقسام المانوي - الثنوي تطرفاً ومبالغة، مما أدى إلى ظهور عناصر المركزية التي رأيناها في أوروبا الحداثة (ص 264).

وقد بدا واضحاً عبر القرن العشرين أن الولايات المتحدة لا يجمعها شيء مع تلك الأمة الديموقراطية والاستثنائية التي تصوّرها مؤسسوها كإمبراطورية للحرية؛ فهي صاحبة مشروعات إمبريالية وحشية على الصعيدين الداخلي والخارجي، وهي دركي عالمي، وهي بؤرة تآمر ضد النضالات التحررية في العالم كله. وكانت حرب فيتنام أوج هذا النزوع. وكان العام 1968 مفصلياً إذ تأكد فيه انسداد الطريق الإمبريالي للولايات المتحدة في فيتنام؛ وذلك بفضل الحركات المعادية للحرب، وحركات الحقوق المدنية، والقوة السوداء، والحركات الطلابية، والحركات النسوية (ص 266).

وفي سنوات تلاشي الحرب الباردة، وفي أعقابها، صار دور الدركي الدولي «مُلقىً» على عاتق الولايات المتحدة. وكانت حرب الخليج، ضد العراق، عملية قمع تافهة. وقد خاضت الولايات المتحدة هذه الحرب لا باسم مصالحها القومية الخاصة، بل باسم الحق الدولي (ص 269). وقامت المنظمات الدولية بمطالبة الولايات المتحدة بالاضطلاع بالدور المركزي في النظام العالمي كما سبق أن طالب مجلس شيوخ روما، في القرن الأول للميلاد، أغسطس بتولي إدارة الإمبراطورية في سبيل الصالح العام (ص 270). ففي مقابل الدستور الإمبراطوري في فضاء مفتوح، ينشر المشروع الإمبريالي نفوذه في فضاءات مغلقة، وينتج عن ذلك الكثير من الغزو والتدمير (ص 271).

وفي الحديث عن السيادة الإمبراطورية يعالج الكتاب ثنائيات الحداثة ويطرح إشكالية التنوير (ص 273). فقد عالج كانط مسألة استخدام العقل في الداخل (الذاتية) وفي الخارج (المجال العام). وفصل كانط بشكلٍ مؤكد بين «داخل» النظام، و«خارج» الذاتية. وكانت تلك عودة إلى وجهة النظر التنويرية

نفسها (ص 274). وما الحرية الميكيافيللية والرغبة السبينوزية والعمالة الحية الماركسية إلا مفاهيم تعبر عن قوة تحويلية حقيقية: القوة اللازمة لمجابهة الواقع، وللانتقال إلى ما وراء الشروط الحالية للوجود (ص 276). وكان الجزء الخامس من «أخلاق» سبينوزا أعلى درجات تطور النقد الحديث للحداثة، إذ لم يسبق للفكر الفلسفي أن قام، بهذا القدر من الجذرية، بنسف الثنائية للميتافيزيقا الأوروبية؛ كما لم يسبق لهذا الفكر أن قام بمثل هذا التحدي لجملة الممارسات السياسية للتسامي وللسيطرة. فكل وجود (أنطولوجيا) لا يحمل طابع الإبداع الإنساني يلقى جانباً، وكل بحث عن «خارج» يبدو عند سبينوزا متهافتاً (ص 277).

إن ثنائية الخارج والداخل تبدو سمة عامة وأساسية للفكر الحديث. وفي العبور من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، من الإمبريالية إلى الإمبراطورية، يتلاشى باطراد التمايز بين الداخل والخارج؛ ويتلاشى التمايز بين النظام الأهلي المدني وبين النظام الخارجي للطبيعة؛ وبين النظام الطبيعي للدوافع وبين النظام المدني (الأهلي) للعمل الواعي (ص 278). ويعتبر فريدريك جيمس أن ما بعد الحداثة «هو ما يحصل عند استكمال عملية التحديث، وتكون الطبيعة قد رحلت إلى غير رجعة». ففي عالم ما بعد الحداثة تكون الظواهر جميعها مصطنعة، أو جزءًا من التاريخ. يتلاشى الفضاء العام في ما بعد الحداثة، كما تتلاشى السياسة، لأن الخارج هو مجال السياسة عند الفرد الحديث (ص 279).

في ما بعد الحداثة يتلاشى ديالكتيك الجدل بين الفضاء العام والخاص، ويختفي مكان السياسة، ويجري تخصيص (خصخصة) الفضاء العام، وتتجرد السياسة من القدرة على التحقق، ويصير المشهد في المجتمع الإمبراطوري افتراضياً، أو انعداماً للمكان بالنسبة للسياسة، ويتعذر التمييز بين ما هو داخل وما هو خارج، وبين الطبيعي والاجتماعي، وبين الخاص والعام (ص 280). فقد جرت عولمة وكوننة المفهوم الليبرالي العام، المكان الخارجي الذي نتحرك فيه بحضور الآخرين.

ولم يعد ثمة خارج بالمعنى العسكري. فنهاية التاريخ عند فوكوياما هي نهاية الصراعات الكبرى، إذ إن سلطة السيادة ما عادت تتواجه مع «آخرها» ولا تتقابل مع «خارجها»؛ فقد صارت النزاعات جميعها داخلية وثانوية. وكل حرب إمبراطورية هي حرب أهلية أو عملية بوليسية: من اضطرابات لوس أنجلوس إلى احتلال غرانادا إلى مقديشو إلى سيرايفو. وبات الفصل بين جناحي السلطة، الداخلي والخارجي، أمراً متزايد الغموض غير حاسم. وصار الجيش مجرد قوات أمن وسي.آي.ا وأف.بي.أي، إلخ... فالآخر المؤهل لتحديد الذات الحديثة قد تشظى، والصراعات التي تحدد الصراع الحديث قد طمست، ولم يعد ثمة خارج يمكنه أن يحيط بمكان السيادة (ص 281)؛ ولا عدد خارجياً، بل حشد من الأعداء الثانويين المراوغين، وأزمات ثانوية غير محدودة، وأزمة كلية. فالسوق العالمي لا خارج لها، بل كل العالم مجالها.

إن الانتقال من السيادة الحديثة إلى الإمبراطورية يسلط الضوء على التحولات التي تصيب أحد أوجه هذه السيادة وهو العنصرية. فقد صار التعرف على الخطوط العامة للعنصرية أكثر صعوبة (ص 282). فالعنصرية لم تتراجع بل تغيرت استراتيجيتها، وتحولت من عنصرية قائمة على البيولوجيا إلى عنصرية قائمة على الثقافة (ص 283). والاختلافات بين الأعراق فروق تؤسسها قوى اجتماعية ثقافية، وهذه تحل مكان الفروق البيولوجية (ص 284). وتقول نظرية العنصرية الإمبراطورية الشيء نفسه الذي تعبر عنه معاداة العنصرية الحديثة (ص 285) رغم ما يبدو من فرق بينهما. فالعنصرية الإمبراطورية (كما يقول إيتيان باليبار) تفاضلية دونما عنصر أو عرق، إذ يجري تمكين الثقافة من القيام بالدور الذي كانت تقوم به البنية الحيوية. وعندما يتم تحويل الثقافة إلى جواهر يصبح ممكناً تطبيق المنطق «العلمي»؛ إذ يجري تحديد الأعراق لاحقاً على أساس الأداء، عبر المنافسة وفي السوق (ص 287). وتقوم العنصرية التفاضلية (الثقافية الإمبراطورية) بعد ذلك بدمج الآخرين في نظامها، وتنسق بين الفروق في نظام للتحكم (ص 289).

تقول النظرية الاجتماعية الحديثة أن الذاتية ليست موروثة أو أصيلة بل هي متشكلة في ساحة القوى الاجتماعية. فهناك إنتاج اجتماعي للذاتية، في

عملية توليد ونشوء مستمرة. ومكانها هو المؤسسات التي تشبه أرخبيل مصانع للذاتية في المجتمع الحديث (ص 290). فالمدرسة تقول: لم تعودوا في البيت؛ والجيش يقول لم تعودوا في المدرسة. وما بعد الحداثة هو عندما تكون النظرية الحديثة للبنائية الاجتماعية قد وصلت إلى حدودها القصوى. فتتجلى الذاتية على أنها مصطنعة كلياً (ص 291).

في ما بعد الحداثة تبقى المؤسسات هي ما ينتج الذاتية، لكنها تكون مأزومة إذ أصبح مكان إنتاج الذاتية (المدرسة، البيت، السجن، الجيش) غير محدد بسبب سقوط الأسيجة التي كانت تحيط بكل منها. وتراجعت قابلية التمييز بين الداخل والخارج (ص 292). وفي حين كانت الحداثة تصدر المؤسسات إلى الخارج، صار زمان ما بعد الحداثة يصدر أزمة المؤسسات العامة (ص 293). فالمؤسسات في أزمة بسبب تهاوي الفضاءات المحيطة بها، والأزمة دائمة ومعممة.

وهناك ضرورات ثلاث للإمبراطورية؛ أولاها، أن تكون استيعابية غير مبالية إزاء الفروق، وذات وجه ليبرالي، تطرح الفروق جانباً، وتجذب الآخرين ولا تطردهم (ص 294). وثانيتها، أن تكون تفاضلية تعتبر الفروق ثقافية وعرضية، وتعطي الأولوية للثقافة على السياسة، وتقبل بالتعددية فلا تخلق الفروق بل تلتقطها وتوطنها وتديرها (ص 295). وثالثتها، أن تكون إدارية للفروق فلا ترى ضرورةً للدمج (ولا للاستبعاد) كما في الكولونيالية، ولا تعمل من أجل تذويب الهويات في بوتقة واحدة، بل تحافظ عليها وتشجعها وتتعامل معها بأسلوب مختلف لكل منها (ص 295). فالإمبراطورية لا تتطلب التماثل بل تؤكد على الفروق من دون أن تجد لها حلاً. وهكذا تعود الفروق الإثنية والقومية إلى الانتعاش والظهور من جديد في نهاية القرن العشرين. فالإمبراطورية أكثر براغماتية في حين كانت الكولونيالية أكثر إيديولوجية (ص 297).

إن المفهوم الذي يحدد السيادة الإمبراطورية هو مفهوم الأزمة الكلية، أو مفهوم الفساد. وكما عند أرسطو، هناك عدم تحميل الفساد أية شحنة

أخلاقية، فالتفسخ أهم من أي شيء أخلاقي (ص 298). والمجتمع الإمبراطوري متداع ومنهار على الدوام. والفساد ليس انحرافاً عن السيادة الإمبراطورية بل هو جوهرها الحقيقي، وهو نمط عملها. والاقتصاد الإمبراطوري يعمل عبر الفساد تحديداً (ص 299).

تستدعي الإمبراطورية أن تكون جميع العلاقات عرضية وطارئة وغير جوهرية، مما يؤدي إلى تفجير كل علاقة وجودية (أنطولوجية)؛ وما الفساد إلا الدليل على غياب أي وجود، بل يصبح الفساد ضرورياً وموضوعياً في هذا الفساد الوجودي، هكذا نعبر من السيادة الحديثة إلى السيادة الإمبراطورية، من الشعب إلى الجمهور، من التعارض الجدلي إلى إدارة حالات الهجنة، من مكان السيادة الحديثة إلى لا مكان الإمبراطورية، ومن الأزمة إلى الفساد (ص 300). إن الرفض، رفض العمل والسلطة، أو رفض العبودية الطوعية في الحقيقة، هو بداية سياسة التحرر، لكننا لا يمكن أن نكتفي بهذه السلبية إذ إن قطع الرأس الاستبدادي يبقينا (حسب سبينوزا) مع الجثة المشوّهة للمجتمع. وما نحن بحاجة إليه هو جسر اجتماعي جديد. وهذا مشروع يتجاوز مجرد الرفض إلى إنسانية غنية بالذكاء والحب الجماعيين للجماعة (ص 302).

وما قيل حتى الآن، في هذا الكتاب، يتيح فهم النظام العالمي، غير أن ذلك يبقى كلاماً فارغاً ما لم يتحدد أيضاً نظام إنتاج جديد (ص 304). ولا يمكن فهم فرضية الإمبراطورية إلا على أعلى مستويات التعميم، وفي إطارها العولمي. ولا بد عند الاقتراب من نهاية تحدي الإمبراطورية وسوقها العالمية، ومقاومتهما، من طرح بديل على مستوى عالمي مماثل (ص 305). تستحيل مقاومة الإمبراطورية بمشروع محلي يستهدف استقلالاً محلياً محدوداً. وعلينا أن نقتحم الإمبراطورية ونخترقها إلى الطرف الآخر. وبدلاً من مقاومة رأس المال، يتوجب أن نسرع بالعملية، إذ من المتعذر التصدي للإمبراطورية بفاعلية إلا على مستواها الخاص من التعميم، ومن خلال دفع عملياتها إلى نهاياتها، وإلى ما بعد حدودها الحالية (ص 306). ومن الممكن استلهام أوغسطين لإقامة جماعة مسكونية كونية كاثوليكية شاملة لمقاومة إمبراطورية روما المتفسخة. ومشروع أوغسطين العظيم في الأزمنة الحديثة هو العمال

الصناعيون في العالم (ص 307).

تشكل نضالات البروليتاريا ـ بالمعنيين الواقعي والوجودي ـ محرك التطور الرأسمالي، وتلزم رأس المال بتبني مستويات أعلى فأعلى باطراد (ص 308). وتؤدي النضالات إلى إجبار رأس المال على إصلاح علاقات الإنتاج وتحويل علاقات السيطرة والتحكم، من المانيفاتورة إلى الصناعة ذات النطاق المحدود، ومن رأس المال المالي إلى عملية إعادة الهيكلة العابرة للحدود القومية وعولمة السوق. وتبقى مبادرات العمالة المنظمة هي القوة التي تحدد شكل التطور الرأسمالي على الدوام. وبالرجوع إلى منهج ماركس حول ديالكتيك الخارج والداخل؛ فإنّ قوة العمل البروليتارية هي الوجه الخارجي لرأس المال، إذ تتعرف فيه البروليتاريا على قيمتها الاستعمالية والخاصة، على استقلاليتها وعلى إمكانية التحرر. ومثل هذه الصيغة المكانية تقود إلى مواقف سياسية تؤكد على القيمة الاستعمالية نقيةً ومفصولة عن القيمة التبادلية والعلاقات الرأسمالية.

لكن هذه الصيغة المكانية قد تغيّرت في العالم المعاصر، إذ إن علاقات الاستغلال الرأسمالي تتسع في مكان، وتتجاوز حدود المصنع لتحتل الساحة الاجتماعية كلها. وتطغى العلاقات الاجتماعية على علاقات الإنتاج طغياناً كاملاً حتى غدا الفارق بين الإنتاج الاجتماعي والإنتاج الاقتصادي معدوماً. وما عاد الاستغلال قابلاً للتحديد على الصعيدين المكاني والكمي (ص 309). وليس ثمة مكان يمكن العثور فيه على هذا الداخل الذي تحدده القيمة الاستعمالية، أو الخارج الذي تحدده القيمة التبادلية. فقوى الإنتاج تتحرر من أسر المكان، والخلاص يصير كونياً ولا يكون محلياً (ص 310).

إن معنى أن تكون جمهورياً اليوم هو أن تكون ضداً. والمسألة ليست لماذا يتحرر الناس، بل هي لماذا لا يتحررون... لماذا يقاتل الناس في سبيل عبوديتهم كما لو كانت خلاصهم (ص 311)، فما عادت الإمبراطورية قادرة على ضبط الجمهور، رغم فرضها للرقابة، وللنظام النقدي العالمي، وللنظام البوليسي، ولشبكة الاتصالات (ص 312).

يتمثل المبدأ الجمهوري بالهروب والخروج والبداوة. وفي حين كان التخريب في مرحلة الانضباط هو التعبير عن هذا المبدأ، فإنه اليوم، في حقبة التحكم الإمبراطوري، هو الهروب أو الهجرة. فعلى امتداد تاريخ الحداثة كانت حركية قوة العمل وهجرتها تحدثان خللاً في الشروط الانضباطية المقيّدة للعمال؛ فكان هروب العبيد من البواخر المغلقة العابرة للأطلسي، وحركة العمال من الريف إلى المدينة، ومن المدينة إلى العاصمة، ومن ولاية إلى أخرى، ومن قارة إلى أخرى. إن شبح الهجرة لا يمكن إيقافه ولا مقاومته (ص 314).

يشكل الهروب والخروج (الهجرة) شكلين من أشكال الصراع الطبقي القوية في إطار ما بعد الحداثة الإمبراطورية، وضدها، فهناك جحافل بدوية جديدة، أقوام جديدة من البرابرة، سوف تنهض وتبادر إلى غزو الإمبراطورية واجتياحها، أو الجلاء عنها. وقد تنبأ نيتشه بمصائر هؤلاء البرابرة في القرن التاسع عشر (ص 315). وكان هروب الكوادر المنتجة واحداً من أسباب سقوط الاتحاد السوفياتي (ص 316).

إن البربرية الجديدة، ذات العنف الإيجابي الجديد، تغير العلاقات بين الجنسين؛ فالأجساد تعرض نفسها للتحويل والتعديل لنفي الحدود الثابتة والحتمية بين ما هو إنساني وما هو حيواني، بين ما هو إنساني وما هو آلي، بين الذكر والأنثى (ص 317). وتنتشر التعديلات الجسمانية الجمالية، بما فيها الوخز والوشم، لكن الخروج الأنتروبولوجي ما زال غامضاً (ص 319).

إن السياسة الجديدة لا تكتسب مضموناً حقيقياً إلا عندما نحوّل تركيزنا عن مسألة الشكل والنظام إلى طرائق الإنتاج وممارساته. فالأدوات تصير واقع إنسانية مندمجة بأجسادنا والبروليتاريا هي وريثة البداوة (ص 321). ومع اختفاء المكان المنفصل للقيمة الاستعمالية من الساحة الإمبراطورية، سيتم إنتاج ما هو إنساني عبر الأشكال الجديدة اللامادية بصورة متزايدة لقوة العمل العاطفية والفكرية. إنها مرحلة التفكيك للفكرالنقدي حيث يتم الخروج من الحداثة التي فقدت فعاليتها. ويتولد موطنٌ جديد للإمكان (ص 322).

إن الأرضية الإمبراطورية توفر أكبر إمكانيات الخلق والتحرر، ومن الضروري اقتحام الإمبراطورية (ص 323).

تحولات الإنتاج

إن نقد النظام الإمبريالي على مدى القرن العشرين هو أحد أكثر ميادين النظرية حركيةً وإلحاحاً (ص 327). صحيح أن ماركس لم يكتب إلا النزر اليسير عن الإمبريالية، لكن تحليلاته عن التوسع الرأسمالي تبقى مركزية بالنسبة إلى مجمل تراث النقد. وما دأب ماركس على شرحه هو أن الرأسمال لا يعمل إلا من خلال إعادة رسم الحدود للداخل والخارج. فهو لا يقتصر على العمل داخل إقليم محدد، أو داخل كتلة بشرية معينة، بل ينزع دائماً لأن يفيض خارج التخوم، وصولاً إلى احتلال فضاءات جديدة. فالاتجاه نحو سوق عالمية هو في أساس مفهوم وتكوين الرأسمال نفسه. والتوسع الدائم يلبي حاجةً لإرواء عطش غير قابل للإشباع. لذلك فإن قيام رأس المال ببناء النظام الرأسمالي ثم تجاوزه له هما عمليتان كامنتان في هذا النظام، في هذا التفاعل المعقّد بين الحدود والحواجز. وفي أساس هذا التناقض هناك العلاقة غير المتكافئة بين العامل كمنتج للسلع والعامل نفسه كمستهلك لها (ص 328).

لكي نفهم، علينا أن ننطلق من علاقات الاستغلال، من العلاقات التي تجبر العمال على العمل الفائض إضافة إلى العمل الضروري (ص 329). فالرأسمال لا يخلق قيمة زائدة، ولا يحقق أرباحاً إلا بالضغط على الأجور المتمثلة في العمل الضروري؛ ولا يستطيع تصريف إنتاجه إلا عن طريق منح المستهلك (الذي يتشكل من غالبية من العمال) قوة شرائية متمثلة بالأجور. وفي ذلك تناقض أساسي كامن في طبيعة الرأسمال. يضاف إلى ذلك أن الرأسمالية تستهلك جزءًا من القيمة الزائدة، لكنها غير قادرة على استهلاكها كلها، وإن فعلت لا يبقى من القيمة الزائدة شيء للادخار وإعادة التوظيف والتراكم، والتوسع (ص 330). مع تزايد الإنتاجية يصبح الرأسمال المتغير (الأجور) جزءًا متناقصاً باستمرار من القيمة الإجمالية للبضائع. ومع تراجع الأجور كنسبة من الإنتاج تتناقص القدرة على التوسع لتجنّب تدهور القيمة

الناتجة عن فرط الإنتاج (ص 331). وبدلاً عن التوسع الأفقي، أو بالإضافة إليه، يمكن تكثيف الأسواق في الدائرة الرأسمالية (بتوسع عمودي) عن طريق خلق حاجات جديدة لزيادة وتوسعة دائرة التبادل. لكن محدودية الأجور للعمال تبقى عقبة في وجه الإنفاق وفي وجه المراكمة. ويبقى ضرورياً إدخال كتل سكانية جديدة في دائرة العلاقات الرأسمالية. ولا حل أمام الرأسمال إلا بالتوسع إلى خارجه هو، وذلك عن طريق اكتشاف أسواق غير رأسمالية كي يتم التبادل معها (ص 332). فالرأسمالية هي النمط الاقتصادي الأول والوحيد غير القادر على الوجود بذاته، وهو يحتاج إلى أنظمة اقتصادية أخرى كي يحافظ على بقائه. فالخارج جوهري بالنسبة له (ص 333).

ويؤدي البحث عن رساميل ثابتة إضافية (مواد أولية جديدة) إلى دفع رأس المال لأن يصبح نظاماً موسوماً بالنهب واللصوصية. فمن الممكن للخارج أن يبقى خارجاً رأسمالياً (ص 334). لكنه لا يتعرض للسطو والنهب وحسب بل يتحول إلى مجتمع رأسمالي. فتصدير رأس المال للخارج من أجل إنتاج قيمة إضافية هو في الآن نفسه تصدير للعلاقة، تصدير للصيغة الاجتماعية (ص 334). فالبورجوازية بتوسعها الذي تضطر إليه، تجبر الأمم الأخرى، بالتهديد بالانقراض، على تبني نمط الإنتاج الرأسمالي، على تبني ما يطلق عليه اسم المدينة والحاضرة. فالرأسمالية تعيد رسم صورة الآخرين، على شاكلتها، لكن بشكل غير متكافئ (ص 336).

والتناقض الأساسي هو أن تعويل الرأسمال على خارجه، على الساحة اللارأسمالية لتحقيق مزيد من القيمة الزائدة، يتناقض مع احتضان هذه الساحة الخارجية ومع تملكها بما يؤدي إلى رسملة تلك القيمة المحققة. فعندما يتوسع الرأسمال ليشمل كل الساحات، لا يبقى له مجال للتوسع. وتضع الرسملة عقبةً في وجه تحققها. فكلما كانت الإمبريالية أشد قسوة وأقل رحمة في وضع حد لوجود حضارات قبل رأسمالية كلما كانت أسرع في نسف القاعدة التي يستند إليها الرأسمالي (ص 337). ولا يتم اكتشاف هذا التناقض الرئيسي إلا في لحظة توتره ووصوله إلى نقطة الأزمة الحرجة؛ ذلك أنه مع انغلاق الفضاءات المتاحة للتوسع على الكرة الأرضية تبدو الأزمة واضحة.

وتبقى رهانات المنظرين الماركسيين سياسية وإن انطلقوا من منطلقات اقتصادية، بتركيزهم على علاقات الإجبار والقسر والإكراه التي تلجأ إليها الرأسمالية والإمبريالية بطبيعتها (ص 338). ينطوي جوهر إعادة الإنتاج والتراكم الرأسمالي على التوسع الإمبريالي؛ فهذه هي طبيعته. ولا يمكن التصدي لشرور الإمبريالية إلا عبر تدمير النظام الرأسمالي نفسه (ص 339).

وقد تبنى لينين صيغ الآخرين (هيلفردنج، كاوتسكي، إلخ...) عن الإمبريالية التي تعتبر أن توسّع رأس المال عبر الإنشاء الإمبريالي للسوق العالمية يعيق إمكانية تشكل معدل متساو للربح، أو ما يسمى التطور اللامتكافئ. ويمنع ذلك أية إمكانية لتوسط رأسمالي ناجح لعملية التنمية الدولية. فالتطور اللامتكافئ، وسيطرة الاحتكارات الدولية، يؤديان إلى تقاسم السوق العالمية ويزيد من حدة التناقضات (ص 340). لكن لينين توقع، أكثر من غيره، مرحلة رأسمالية جديدة تأتي بعد الإمبريالية، لتحديد مكان (أو لا مكان) السيادة الإمبراطورية الناشئة (ص 343).

وقد قال سيسيل رودس البريطاني الإمبريالي لشعبه: عليكم أن تصبحوا إمبرياليين، إذا أردتم تجنّب الحرب الأهلية فيما بينكم (ص 344). وفهم لينين الإمبريالية بوصفها عنصر هيمنة سيادية، آلية جاذبة نحو المركز، آلية تنسف الحد الفاصل بين داخل التطور الرأسمالي وخارجه (ص 345). إن الحدود التي أوجدتها الممارسات الإمبريالية تعرقل التطور الرأسمالي والتحقق الكامل للسوق العالمية. ولا يلبث رأس المال في نهاية المطاف، أن يصبح مضطراً لإلحاق الهزيمة بالإمبريالية من أجل تدمير الحواجز بين الداخل والخارج (ص 346).

وهناك أجزاء مفقودة من كتاب «رأس المال» حول الأجور والدولة والسوق العالمية (ص 347). وما تدهور الدولة القومية وانحسارها، بالمعنى العميق، إلا التحقق الكامل للعلاقة بين الدولة ورأس المال. يقول **بروديل** إن الرأسمالية لا تنتصر إلا حين تصبح متماهية مع الدولة، أو حين تغدو هي الدولة. وعندما يبلغ التطور الرأسمالي المستوى العالمي، ويصل إلى توسع لا

يمكن تجاوزه، يجد نفسه في مواجهة مباشرة مع الجمهور دون توسط. وذلك هو السبب الكافي من وراء تبخر الجدل (الديالكتيك) أو تلاشي علم الحد وتنظيمه. والدولة القومية هي التنظيم الفريد للحد. وما نشهده، من وجهة نظر المادية التاريخية، هو الانتقال من الإمبريالية إلى الإمبراطورية، من الدولة القومية إلى التنظيم السياسي للسوق العالمية، وهو انعطاف نوعي في التاريخ الحديث (ص 351). انعطاف نحو إلغاء الحدود، فيتطابق التنظيم السياسي مع التنظيم الاقتصادي للإمبراطورية.

تبدو نظريات الدورات (الاقتصادية وغيرها) تعبيراً عن سخرية سوداء من كون التاريخ نتاجاً لفعل الإنسان، فهي تجعل التطور مستتبعاً لقانون موضوعي يتحكم بالمقاصد والأفعال البشرية، وبأشكال المقاومة والهزائم والانتصارات، وبالأفراح وأشكال المعاناة. والأسوأ من ذلك أن هذا القانون الموضوعي يجبر البشر على الرقص حسب إيقاع البنى الدورية (ص 352). ولا يهمنا مناقشة إريغي حول انحطاط الولايات المتحدة وصعود اليابان، بل الإشارة إلى أن أطروحات إريغي، حول الدورات، مؤداها استحالة التعرف على أي تفجر للنظام. استحالة أي تحول نموذجي، استحالة الحدث. فهي الأطروحات تحجب بالدورات الموضوعية وحتمية التراكم الرأسمالي (ص 353). والأجدر القول إن المحرك الدافع نحو المستقبل ليس محكوماً بأن يكرر دورات ماضية للرأسمالية (ص 354).

وعن مدى صلاحية الحكم القائم على الضبط، يقول الكتاب إن خيار العالم بعد 1917 كان إما ثورة شيوعية عالمية أو تحويل النظام الرأسمالي إلى إمبراطورية (ص 355). فقد بلغت فوضى النظام الرأسمالي ذروتها بعد الحرب العالمية الأولى، وبلغ الإنتاج الصناعي أقصى تمركزه، وكانت الحرب قد دفعت بالنمو والتراكم إلى الذروة. وانتشرت التايلورية (رفع الإنتاجية) والفوردية (رفع الأجور) لكن التنظيم العقلاني للإنتاج، لم يؤدِّ إلى تنظيم عقلاني للاقتصاد. وكان انهيار 1929 نتيجة التناقض بين المبالغة في الاستثمار والمبالغة في عزوف البروليتاريا عن الاستهلاك (ص 356). وكان لا بد من إحداث تغير جذري في النظام الرأسمالي (ص 357). والولايات المتحدة هي

الوحيدة التي شهدت إصلاح النظام الرأسمالي بعد الحرب العالمية الأولى، وكان ذلك بداية لتجاوز الإمبريالية مع الصفقة الجديدة (New Deal) (ص 358). فقد بادرت الدولة إلى الاضطلاع بالدور المركزي في الاقتصاد، وذلك عن طريق الكينزية في السياسات والخطط الخاصة بالعمالة والنقد، وعن طريق التايلورية لتنظيم العمل ورفع الإنتاجية، وعن طريق الفوردية لرفع الأجور والاستهلاك. فكانت دولة تمارس تخطيطاً ليبرالياً (ص 359). وقادت الصفقة الجديدة إلى الإمبراطورية، إلى أشكال الحكم القائم على الانضباط. والانضباط شكل إنتاج وشكل حكم، حيث يتم ضبط إيقاع المجتمع وكأنه مصنع، ويتم تفعيل الساحة الإنتاجية كلها كآلية للإنتاج وآلية للحكم، أي كنظام اجتماعي (ص 360). ويخضع المجتمع، بل ينهزم أمام أعلى مستويات نظام الانضباط وأكمل أشكالها. لكن الصفقة الجديدة أجبرت الولايات المتحدة على اختيار طريق الحرب في مواجهة الصراع الدولي لإعادة اقتسام جديدة للسوق العالمية (ص 361).

وأدت مشروعات إعادة البناء الاقتصادية بعد الحرب العالمية الثانية إلى فرض الامتثال والخضوع لنموذج المجتمع الانضباطي. فقد فرض الجديد «الصفقة الجديدة» على جميع البلدان، المنتصرة والمهزومة. وظهرت الدولة الاجتماعية أو «الدولة الانضباطية» وصار الدولار ملكاً (ص 362). وتعرضت السياسة الإمبريالية بعد الحرب العالمية الثانية للانقلاب بسبب عمليات ثلاث، **أولاها** عملية التحرر من الاستعمار التي أدت إلى إعادة ترتيب السوق العالمية وفق خطوط تراتبية متفرعة من الولايات المتحدة؛ **ثانيتها**، عملية نشر اللامركزية في الإنتاج تدريجياً؛ **وثالثتها** عملية نشر اللامركزية في الإنتاج الانضباطي، ونشر المجتمع الانضباطي بأعلى مراحله التطورية عبر الكرة الأرضية (ص 363).

وكانت عملية التحرر من الاستعمار مريرة وشرسة. تبعتها الحرب الباردة، والاصطفاف العالمي بانقسام العالم إلى معسكرين، وحرب فيتنام، وتحول الولايات المتحدة عن سمات التأسيس، وانتفاضات العام 1968. وأعيد ترتيب النظام العالمي بعد عملية إزالة الاستعمار، وصارت المفاتيح بيد

الولايات المتحدة.

وتولّت الشركات العابرة للدول عملية نشر لامركزية الإنتاج. وكانت هي القاطرة لجملة التحولات الاقتصادية والسياسية الجارية في البلدان المتحررة من الاستعمار والأقاليم التابعة. ومن خلال هذه الشركات العابرة للحدود القومية تمّ تحرير عملية توسط وتسوية معدلات الربح من قبضة الدول القومية. أما نشر الأشكال الانضباطية للإنتاج والحكم فقد حدثت عبر التعبئة الشعبية من صالح التحرير إلى الاستنفار لخدمة الإنتاج؛ لكن الأساليب التايلورية والأجور الفوردية بقيت جزراً (ص 367).

ومن جهتهم، سلم قادة البلدان الاشتراكية، من حيث الجوهر، بهذا المشروع الانضباطي، وتعين على كل حكومة متحررة من الاستعمار أن تنشئ قوة عمل متناغمة مع النظام الانضباطي (ص 368). فقد صار الانضباط هو القانون العام في كل مكان من العالم (ص 369). وشكلت العمليات الثلاث سمات مميزة لسلطة الصفقة الجديدة للإمبراطورية، وهذه تجاوزت الممارسات الإمبريالية القديمة. وما كانت الحرب الباردة هي الأساس في هذا التحول، بل عملية تحديث العالم الثالث بعد التحرر (ص 370). والمأساوي في ذلك هو غياب الأفق لهذا العبور من التحرير إلى التحديث (ص 371). فقد عجزت قوى الثورتين الصينية والروسية عن تجاوز الحداثة، كما الولايات المتحدة (ص 372). وأدركت نضالات التحرر في لحظة إقحامها في السوق العالمية، وإخضاعها لها، عدم كفاية السيادة الحديثة ومأساويتها. فالمهمة الأساسية ليست الدخول في الحداثة بل الخروج من هذه الحظيرة. وفي النموذج العالمي الجديد، فإن السوق العالمية أكثر حسماً وأهمية في سائر المناطق والأقاليم التي كانت خاضعة للقوى الإمبريالية القديمة (ص 373).

ففي عملية دمج وتوحيد غير متكافئة، تتعايش أشكال متنوعة للإنتاج، وكذلك أنظمة متباينة من إعادة الإنتاج الاجتماعي. فإعادة هيكلة الإنتاج العالمي عن طريق تمزيقه وتشظيته رغم عمليات توحيد السوق العالمية التي فعلت فعلها عبر التنوع والتنويع، كل ذلك يؤدي إلى تقريب أجزاء النظام وإلى

نبذ بعضها إلى الغيتو، في آن معاً (ص 374). وعن طريق تحرير الأجور والانضباط يتم تحويل الفلاحين إلى عمال بالأجرة، وهؤلاء ليسوا أكثر حرية، وإنما هم أكثر رغبةً بالحرية بما يؤدي إلى حركية القطاعات البروليتارية. ومن الضروري أن لا يتركز اهتمامنا على الظواهر، بل على الإمكانيات الكامنة (ص 375).

ويتوغل العالم الثالث في العالم الأول عن طريق الهجرة، كما ينتقل الأول إلى الثالث عن طريق البورصات وأسواق المال والشركات العابرة للحدود وناطحات السحاب الجليدية، والخاصة بالمال والتحكم (ص 376). والسؤال هو كيف يكون انتشار النظم الانضباطية في العالم تعبيراً عن لحظة نشوء أساسية بالنسبة للإمبراطورية؟ فقد تقاطع التصنيف الرأسمالي للمجتمع مع النزوع إلى السوق العالمية (ص 377).

وفي اللحظة التي تبدو البروليتاريا متواريةً عن المسرح العالمي، تصبح هي الرمز العام والشامل للعمل. وليس هذا الزعم متناقضاً، إذ لم تختف الطبقة العاملة الصناعية ولم يتناقص عددها، بل تراجع دورها. والبروليتاريا تشمل، بالإضافة، إلى الطبقة العاملة الصناعية، كل الخاضعين لرأس المال والمستغلين من قبله والعاكفين على الإنتاج في ظل قوانينه. ومع إصرار رأس المال على عولمة علاقاته الإنتاجية، تصير أشكال العمل جميعها بروليتاريا (ص 379).

إن التراكم الأولي هو تراكم اجتماعي ينطلق من طلاق المنتج عن وسائل الإنتاج، وذلك هو المشترك في كل سيرورات التحول إلى بروليتاري ورأسمالي، في عمليات كل منها فريدة. وهناك نموذجان لعملية تراكم الثروة والتحكم، التراكم الأولي في أوروبا أتى من الخارج (ص 380) في حين كانت القيادة داخلية. أما التراكم الأولي في العالم الثالث فهو يعكس هذه العلاقة. إذ يأتي التراكم الأولي من الداخل حين تكون القيادة خارجية (ص 381). والتراكم الأولي لا يحدث مرة وينتهي. بل هو يتكرر. وما تغير هو نموذج أو نمط التراكم الأولي. فالثروة المادية المتراكمة في ما بعد

الحداثة هي ثروة لامادية بصورة متزايدة، وهي تنطوي على علاقات اجتماعية وأنظمة اتصالات وشبكات مشحونة بالعواطف والأحاسيس (ص 382). إن التدجين المضاعف مع اختزال المكان والزمان الاجتماعيين، والإنتاجية الزائدة؛ كل ذلك يقود إلى نمط اجتماعي جديد (ص 383).

وعن الانتقال من المقاومة إلى الأزمة فالتحول، يذكر الكتاب أنه سبق وأشار، إلى أنه اعتبر الحرب الفيتنامية انحرافاً عن المشروع التأسيسي للولايات المتحدة، وعن توجهها نحو الإمبراطورية، لكن الحرب تعبر أيضاً عن رغبة الفيتناميين بالحرية. وقد مثلت حرب فيتنام منعطفاً حقيقياً في تاريخ الرأسمالية المعاصرة. إذ هي بؤرة رمزية لكل النضالات (ص 384). وقد كان النظام الرأسمالي في أواخر الستينات غارقاً في أزمة. والأزمة حسب ماركس تتطلب من الرأسمال تعديل مساره نتيجة الضغوط التي تمارسها البروليتاريا. والأزمة في حينه ما كانت من صنع الرأسمال وحده، بل حصيلة الصراع البروليتاري نفسه (ص 385). ففي البلدان الرأسمالية كان هناك هجوم عمالي شديد الكثافة، كما كانت أيضاً ضد الأنظمة الانضباطية للعمل الرأسمالي: من رفض عام للعمل إلى رفض للعمل في المصنع تحديداً، وضد الإنتاجية كما ضد أي نمط من أنماط التطور والتنمية القائمة على زيادة الإنتاجية. وقد ساهمت هذه المواجهة في نسف التقسيمات الرأسمالية لسوق العمل مما أدى إلى الانفصال والتمييز على أساس العرق والعنصر واللون، وتعززت نتيجة ذلك حركية سوق العمل مما ساهم في تدجين رأس المال المتمثل في تأمين الأجور الاجتماعية المضمونة وتوفير مستوى عال من الرفاه، في مواجهة القيادة والتحكم الرأسماليين، وبصورة مباشرة ضد التنظيم القسري للعمل الاجتماعي (ص 386).

وقد كان الهجوم العمالي سياسياً حتى عندما كانت الممارسات الجماهيرية، خاصة الشبابية منها، تبدو غير سياسية. وما لبثت النضالات الفلاحية والبروليتارية في البلدان التابعة هي الأخرى، أن فرضت الإصلاح على الأنظمة السياسية المحلية والدولية، فحصلت الزيادة المفاجئة لتكاليف المواد الخام والطاقة والسلع الزراعية في الستينات والسبعينات، وكان ذلك

أحد أعراض هذه الرغبات الجديدة؛ والضغط على الأجور لدى البروليتاريا العالمية (ص 387). وساهم ذلك في نسف الاستراتيجيات الرأسمالية المعول عليها في تراتبيات تقسيم العمل الدولي لإعاقة وحدة البروليتاريا العالمية (ص 388)، ونزوعها الدائم نحو التوحد (ص 389). ومع تراكم النضالات ظهر قصور وجهات النظر العالمثالثية، على الرغم من فائدتها المحدودة في البداية، فإمكانية الثورة ليست محصورة في العالم الثالث (ص 389).

تأسست الإدارة الرأسمالية التي انطلقت من بريتون وودز بعد الحرب العالمية الثانية على: 1) الهيمنة الشاملة للولايات المتحدة على جميع البلدان غير الاشتراكية مع ليبرالية نسبية، وحرية تجارة، وعيار الذهب، 2) إشاعة الاستقرار النقدي بين الولايات المتحدة والبلدان الرأسمالية الأخرى، وتحويل الفوائض إلى الولايات المتحدة، 3) علاقة شبه إمبريالية تفرضها الولايات المتحدة على البلدان غير الاشتراكية، وتراكم أرباح فاحشة لديها (ص 390). وكانت أدوات بريتون وودز هي المنظمات الدولية كصندوق النقد الدولي والبنك الدولي، وحتى بنك الاحتياطي الأميركي، بعد أن كان النظام النقدي بيد القطاع الخاص كمصرف إنكلترا. وكان نظام الهيمنة النقدية الأميركية هو الوجه المالي لهيمنة الصفقة الجديدة (New Deal) (ص 391).

وما لبثت آلية بريتون وودز أن غرقت في بحر الأزمة، حين قادت نضالات نقابات عمال أميركا وأوروبا واليابان إلى رفع كلفة الاستقرار والنزعة الإصلاحية، وحين بدأت النضالات المعادية للإمبريالية والرأسمالية في البلدان التابعة تقوض عملية انتزاع الأرباح الفاحشة. واختل ميزان التجارة الأميركية لصالح أوروبا واليابان. نشأ سوق اليورو دولار، الذي كان بمثابة طبع أوراق نقدية لتمويل اختلال الميزان التجاري. وساهمت الحركات الطلابية والحركات المعادية لحرب فيتنام في تعميق الأزمة في الستينات. وأصبح الدولار الأميركي غير قابل للتحويل، مما اضطر الحكومة الأميركية إلى فك معادلة الدولار بالذهب، في بداية السبعينات، كما اضطرت الحكومة الأميركية إلى فرض رسوم إضافية (10 في المئة) على السلع الواردة إليها، بما يتناقض مع مبدأ التجارة الحرة. وكان طبع الأوراق النقدية (سوق اليورو دولار) بمثابة

تحويل لديون أميركا على أوروبا (ص 392).

وصارت أزمة السبعينات رسمية وهيكلية. وغرق النظام العالمي في بحر من الفوضى. ولم يبق غير الهيمنة الأميركية، كما لم يبق لهذه الهيمنة غير طريق واحد هو القمع الشديد النظافة. وكل أزمة اقتصادية تنطوي على طاقة تحوّل كما زعم كارل ماركس (ص 393). وبالإضافة إلى الخيار القمعي في المواجهة بين رأس المال ونضالات الستينات والسبعينات، كان هناك التمييز بين العمال المضمونين وغيرهم، والفصل التراتبي داخل كل دولة، والاستخدام القمعي للتكنولوجيا (394). القمع الممارس عبر التحكم القديم يلجم الهجمة العمالية، لكنه يدمر الذات. فكان تغيير تركيبة البروليتاريا بالذات من أجل استيعابها والتحكم بها (ص 395).

تقوم البروليتاريا فعلاً باختراع جملة الأشكال والصيغ الاجتماعية والإنتاجية التي سيضطر رأس المال إلى تحقيقها. وتنهزم البروليتاريا. لكن أهدافها تتحقق في المرحلة اللاحقة. وقد استطاعت الولايات المتحدة الحفاظ على هيمنتها بفضل البروليتاريا الأميركية لا بفضل الرأسمالية الأميركية. فالصدامية البروليتارية أهم من مستوى تمثيلها. وتعتمد قدرتها الإبداعية الخلّاقة على الكتل السكانية خارج المصنع (ص 396).

وكان لا بد لرأس المال من التصدي للإنتاج الجديد للكيان البروليتاري الذاتي، ولا بد له من الرد على هذا الإنتاج (ص 397). وكان الأسلوب الثاني للرد على الأزمة الرأسمالية يتعلق بالبيئة. فقد بدا لعدد كبير من المراقبين، منذ بداية القرن العشرين، أن ناقوس الموت قد دق، إذ استنفرت الرأسمالية الكرة الأرضية لأغراضها. وقد اعتبرت روزا لوكسمبورغ أن رأس المال اعتمد دائماً على التوسع خارج إطاره وعلى البيئة اللارأسمالية لتحقيق القيمة الزائدة ورسملتها. واعتمد نقد الرأسمالية على وعي بيئي.

لكن الرأسمالية ما زالت معافاة في أواخر القرن العشرين، مما يطرح السؤال حول كيفية التوفيق بين ذلك وبين عمل تحليلات بداية القرن. ويزعم البعض أن الإمبريالية لم تعد رأسمالية، وأنها أصلحت نفسها وأعادت المنافسة

والمصالحة على البيئة اللارأسمالية. كما يزعمون أن الاستنزاف للبيئة لم يكن وشيكاً، وأن لحظة الكارثة ما زالت بعيدة بما يتنافى مع القول بمحدودية الموارد البيئية، وأن انهيار الاتحاد السوفياتي يتيح توسعاً أفقياً أمام الرأسمالية. ويضيفون قائلين إن التوسع العمودي لرأس المال عن طريق التنظيم التكنولوجي يجعل من الطبيعة كلها رأس مال أو أنه يخضعها خضوعاً كاملاً لرأس المال (ص 400).

إن اتساع التحولات الذاتية لقوة العمل، اتساع دائرة الرفاه وتعميم الانضباط، في البلدان المسيطرة والتابعة، خلال الستينات والسبعينات، أدى إلى خلق هامش حرية جديد لجمهور الكادحين. فقد ارتفعت قيمة العمل الضروري (الأجور)، والارتفاع يتحدد اجتماعياً وتقرره النضالات، وتقلص معدل الربح. وانفسح مجال الحرية للعمال وتزايد رفض النظام الانضباطي (ص 402). فقد كانت لأشكال التجريب الثقافي في الستينات آثار اقتصادية عميقة (ص 403). لكن الحركات الاجتماعية الجديدة أخفقت في رؤية القوة العميقة للحركات الاقتصادية. إن نظام الانتاج ـ نظام إنتاج الذات قبل كل شيء ـ كان يتعرض للتدمير، في حين كان نظام آخر يتم إبداعه بفضل تراكم النضالات الهائل (ص 405). وينبئ بروز ذاتية جديدة بحدوث إعادة هيكلة في الإنتاج بتحوله من الفوردية إلى ما بعد الفوردية، وبتحوله من الحداثة إلى ما بعد الحداثة (ص 406).

وقد انهار الاتحاد السوفياتي الذي كان كينزياً اشتراكياً، فوردياً، تايلورياً، بسبب غياب المرونة الناتج عن تخلفه في حقل الاتصالات والمعلوماتية؛ فقد جاءه تحدي ما بعد الحداثة من داخله (ص 407). وكان مجتمعاً ديكتاتورياً بيروقراطياً أكثر منه شيوعياً توتاليتارياً. وقد واجهته البروليتاريا برفض العمل، كما في البلدان الرأسمالية (ص 409). وما كان الجهاز البيروقراطي السوفياتي قادراً على بناء الترسانة الضرورية لتعبئة واستنفار قوة العمل الجديدة في ما بعد الحداثة (ص 410).

وفيما يتعلق بنشر ما بعد الحداثة، أو إضفاء الصفة المعلوماتية على

الإنتاج، يذكر الكتاب ثلاثة نماذج اقتصادية في التاريخ: الزراعة، والصناعة، والخدمات المعلوماتية (ص 412).

والحداثة هي الانتقال من الأول إلى الثاني. أما ما بعد الحداثة فهو الانتقال من الثاني إلى الثالث (ص 413). ولا تستطيع المؤشرات الكمية أن تلتقط التحولات الكيفية والتراتب الجديد، إذ لا يسير الجميع على الخط نفسه (ص 414). وعلاقات النفوذ والقوة عبر المجال الاقتصادي بمجمله هي الأساس، فالبلدان المسيطرة تتحدد لا بعوامل كمية معينة ولا من خلال بناها الداخلية بل تحدد بفعل موقعها المسيطر في العالم، بينما يفترض خطاب التنمية الاقتصادية تطوراً واحداً لجميع البلدان (ص 415). أما الاقتصادات التابعة فيمكن أن تتغير وتنمو، لكنها تبقى تابعة في النظام العالمي، ولا تصل إلى الشكل الموعود لأي اقتصاد متطور، بينما يكرر منظّرو التخلف أوهاماً مشابهة (ص 416).

وينطلق كل هؤلاء من ادعاءين تاريخيين صحيحين، لكنهم يصلون إلى استنتاج خاطئ. صحيح أن التخلف تم خلقه والحفاظ عليه عبر فرض النظم الكولونيالية، أي أشكال السيطرة الإمبريالية، وعن طريق الإدماج بالشبكة العالمية للاقتصادات الرأسمالية المتطورة. وصحيح أن الاقتصادات المتطورة قد طورت بناها وهياكلها في عزلة نسبية. لكن الاستنتاج بأن الاقتصادات المتخلفة، يمكن تطويرها في عزلة نسبية عن النظام العالمي هو استنتاج خاطئ. ويخطئ الذين يرفعون راية التنمية المستقلة كبديل عن التنمية الزائفة التي يروج لها في البلدان المتطورة (ص 417). والبلدان المتطورة نفسها تعتمد الآن على النظام العالمي، ولا تستطيع الانفصال أو الانعزال عنه (ص 418).

أدى التحديث إلى تحويل الزراعة إلى المصنع. غير أن التحديث بات منتهياً. وكما حدثت الهجرة من الزراعة إلى الصناعة، تحدث الهجرة الآن من الصناعة إلى الخدمات. وكما قامت الصناعة بتحويل الزراعة، تقوم المعلوماتية بتحويل الصناعة وتجديد شبابها. ويتم التعامل مع التصنيع وكأنه خدمة

(ص 419). ومن الخطأ التمسك بالفهم الخطي للتطور، فالبلدان التابعة عاجزة عن اتباع النموذج الغربي (ص 420). وحين يجري تصدير رأس مال ثابت، فإن ذلك يتم في أعلى مستويات التطور والإنتاجية. وتصدير مصنع فورد موديل الثلاثينات من الولايات المتحدة إلى البرازيل لا يعني أن موقع البرازيل الآن في النظام العالمي، هو كما كان موقع الولايات المتحدة في هذا النظام بالنسبة لعلاقات القوة. وما عاد التحديث هو مفتاح التقدم والمنافسة (ص 422). فالاقتصاد الإيطالي لم يكمل منذ الخمسينات مرحلة معينة (التصنيع) قبل الانتقال إلى أخرى (المعلوماتية) (ص 423). وبالإمكان دمج المراحل في كيان هجين مركب، يتباين لا من حيث النوع وحسب بل من حيث الدرجة على مدى الكرة الأرضية (ص 424).

ينطوي الانتقال إلى اقتصاد المعلومات على تغيير في نوعية العمل وطبيعته، من النموذج الفوردي إلى التويوتي. فالاستجابة في الفوردية هي من المصنع إلى السوق، وفي التويوتية هي من السوق إلى المصنع (ص 425). ولا يتمخض إنتاج الخدمات عن صناعة مادية ومعمرة، فالعمل الموظف فيه يعتبر لامادياً ـ عملاً ينتج بصناعة لامادية كخدمة معينة أو سلعة ثقافية أو اتصال (ص 426). وفي مرحلة سابقة كان الناس يتصرفون مثل الآلات، أما الآن فهم يتصرفون مثل الكومبيوتر (ص 427). والعمل غير المادي، حسب رايخ، رمزي ـ تحليلي، هو عمل مجرد، تواصل ـ يخلق الشعور ويوظفه. والتواصل يمكن أن يكون فعلياً أو افتراضياً (ص 429).

ومن الممكن التمييز بين أنماط ثلاثة من العمل اللامادي: 1) ما تم إدخاله في الإنتاج الصناعي، 2) إلى المهمات الرمزية التحليلية، 3) إنتاج العواطف وتوظيفها. والتعاون متأصل في صلب العمل نفسه (ص 430)، وهو ليس مفروضاً من الخارج كما في أشكال العمل السابقة بل هو كامن في النشاط العملي بالذات. وما يميز الانتقال من الصناعة إلى المعلوماتية هو لامركزية الإنتاج. وفي حين تميزت الحداثة بالهجرة نحو المدن، أي نحو المركز، فإن ما بعد الحداثة يتميز بلامركزية الخدمات (ص 431). ويتم الانتقال من خط التجميع إلى الشبكة (432). ويتحرر الإنتاج من المكان

(ص 433). وتتشابك المشروعات أفقياً بعد أن ساد الاندماج العمودي في المجتمع الصناعي. ويؤدي تحرير الإنتاج من المكان كما الحركية المتزايدة لرأس المال إلى إضعاف قدرة العمل على المساومة. فقد كان الإنتاج الفوردي مقيداً بالمكان بكتلة سكانية محددة إقليمياً (ص 434). لكن لامركزية الإنتاج، ونشر عملياته تؤديان إلى ضرورة مركزة التحكم بالإنتاج. فالمركزة على صعيد القيادة والتحكم تتيحها شبكات الكومبيوتر وتكنولوجيا الاتصالات (ص 435). وتشبه الشبكات الجديدة (البنية التحتية للاتصالات والكومبيوتر) شبكة الطرق الرومانية (ص 436). والأصح أنها أشبه بالسكك الحديدية، وحتى هذه لعبت دوراً خارجياً في الإنتاج الإمبريالي الصناعي، أما البنية التحتية المعلوماتية فهي داخل العمليات الإنتاجية. وهناك مزاوجة بين آليتين: ديموقراطية (الإنترنت) وطغموية (البث الإذاعي) (ص 437). إن البنى التحتية المعلوماتية الجديدة كيان هجين يجمع بين النموذجين، بين الديموقراطية الجديدة وبين اللامساواة والاقتصاد (ص 438).

لقد تعاقبت موجات الملكية العامة ثم الخصخصة عبر التاريخ، وجرى توسيع الملكية العامة كلما كان ذلك ضرورياً من أجل التراكم. ثم يجري تسليمها إلى حيتان المجتمع الزراعي الصناعي (ص 440). والآن يجري خصخصة دولة الرفاه، بعد صعودها في القرن العشرين، ولا تعيش أنظمة السوق الليبرالية الجديدة إلا على عمليات الاستيلاء. ويتم استبدال العلاقة الكامنة في العام والمشاع بالسلطة المتسامية للملكية الخاصة.

لسنا بصدد البكاء على التدمير والاستباحة، نحن نشارك اليوم في مشاعية أعمق وأكثر جذرية بالمقارنة مع أي مشاعية سابقة في تاريخ الرأسمالية. إننا نشارك في عالم إنتاج مؤلف من شبكات اتصالاتية اجتماعية من خدمات متفاعلة ومن لغات مشتركة، وبات الإنتاج يعني بصورة متزايدة بناء التعاون والأرضيات التواصلية المشتركة (ص 441).

لقد بات أساس المفهوم الكلاسيكي الحديث للملكية الخاصة متفسخاً إلى حدود معينة وذائباً في بوتقة نمط إنتاج ما بعد الحداثة، إنتاج قائم على

التواصل والتفاعل (ص 442). فالمشاع ليس إلا التجسيد الحي للجمهور وإنتاجه وتحريره. والشر هو في الملكية الخاصة. والخير هو في المشاع (ص 443).

وعن التأسيس المختلط، يقول الكتاب إن العلاقات بين الرأسماليين والدولة لا تكون عدائية إلا عندما ينظر إليهم كأفراد، فجدلية العلاقة بين الدولة ورأس المال تتغير (ص 444). فعندما كان النظام الرأسمالي يرسخ أقدامه في أوروبا في القرنين 18، 19، كانت الدولة تتولى إدارة شؤون رأس المال الشامل، غير أنها بقيت بعيدة نسبياً عن التطفل. وكانت تلك مرحلة ذهبية تتميز بالمنافسة في الداخل بين رأسماليين صغار نسبياً. أما في الخارج فقد كان رأس المال يعمل دون قيود من الدولة (قبل انتشار الدولة القوية). وكانت الشركات الرأسمالية تتمتع بالسيادة في الأقاليم (ص 445).

وتنامت التروستات والكارتيلات في المرحلة الاحتكارية في القرنين 19 و20 (ص 446)، ما شكّل تهديداً مباشراً لسلامة النظام الرأسمالي. وتقويضاً لقدرات الدولة الإدارية. ووضعت الاحتكارات مصالحها فوق مصلحة رأس المال الجماعي. وتفجّرت سلسلة من النضالات، مما اضطر الدولة إلى وضع الاحتكارات تحت السيطرة، وذلك لحماية رأس المال الشامل من الرأسماليين المنفردين (ص 447).

وفي المرحلة الراهنة تنهزم الدولة أمام الرأسمال الاحتكاري وتخضع له. ويعتبر المنظرون اليساريون أن ذلك يعرّض مصير البشرية للخطر، لكن الرأسمال هو الذي يجب أن يخاف من التجارة الحرة التي يروّج لها، إذا توقفت الدولة عن إدارة شؤون رأس المال الشامل. ففي غياب الدولة، يفقد الرأسمال وسيلة إظهار مصالحه وتحقيقها. ويؤدي فقدان السيادة القومية ـ الوطنية إلى تلاشي استقلالية السياسة (ص 448). ولا يتحقق الإجماع إلا عن طريق ما هو اقتصادي. والقوى الاقتصادية والشركات لا القوى السياسية هي التي تمسك بنظام التحكم. وما يختفي هو استقلال السياسة لا السياسة بحد ذاتها. ويتدهور الفضاء السياسي المستقل، الذي يمكن للثورة أن تظهر فيه،

داخل النظام الوطني القومي. أو حيث يمكن تحويل الفضاء الاجتماعي عبر استخدام الدولة (ص 449).

تتلاشى أشكال المقاومة التقليدية، كالمنظمات العمالية، وتدمج وظائف الدولة الديموقراطية بالشركات العابرة للحدود القومية. وتتعرّض الدولة للتدمير الذاتي، ويتم نقل الوظائف التأسيسية والدستورية إلى مستوى آخر، مستوى فوق ـ قومي، لمنظمات فوق قومية. ويتشكل الهرم فوق القومي من ثلاث طبقات:

1) قمة الهرم، الولايات المتحدة التي تحتكر الهيمنة على الاستخدام العالمي للقوة تحت مظلة الأمم المتحدة، ومعها مجموعة الدول المتحكمة بالأدوات النقدية العالمية الرئيسية والقادرة على ضبط المبادلات الدولية (مجموعة الدول السبع، دافوس ـ نادي باريس، نادي لندن) (ص 450).

2) طبعة ثانية من شبكات تنشرها الشركات العابرة للحدود القومية عبر السوق العالمية (شبكات تدفق رأس المال والتكنولوجيا والسكان)، وهذه تقوم بنفخ الروح في الصرح الجامد للسلطة المركزية، وتتبعها المنظمات الإقليمية (ص 452).

3) جماعات تمثيل المصالح الشعبية في الترتيب العالمي التي تقوم بوظائف اجتماعية وبوظائف إضفاء الشرعية، إضافة إلى دول تابعة وثانوية والمجتمع المدني والمؤسسات الدينية والأصوليات الإسلامية والمسيحية، ثم المنظمات غير الحكومية، وهناك 18000 منظمة غير حكومية في العالم. وما تمثله هذه المنظمات هو القوة الحيوية الكامنة في أعماق الناس، في صلب الشعب، لتحويل السياسة إلى مسألة عامة، إلى الحياة بكل عموميتها (ص 453).

إن هذا الوصف التجريبي للإمبراطورية المعاصرة شبيه بالوصف النظري للإمبراطورية الرومانية لدى بوليبوس. فالهيكلية التي تتشكل من ملكية وأرستقراطية وديموقراطية يقابل كلاً منها الوحدة والدولة، والأرض والجيش والمال، والسلطة المدنية، على التوالي (ص 459). وقد تحوّلت هذه التركيبة

من كيانات إلى وظائف عند العلم السياسي الحديث، من مونتسكيو إلى الفيدراليست، وهذه الوظائف هي السلطات التنفيذية والقضائية والتمثيلية، لكن بوليبوس أقرب إلى الواقع الحالي من التراث الليبرالي الحديث (ص 460). ومن الممكن القول إن تجربتنا مع تأسيس (تشكيل) الإمبراطورية ليست إلا مع تطور وتعايش الأشكال السيئة للحكم بدلاً من أشكاله الجيدة. فالملكية صارت بوليسية عالمية، واستبداداً وطغياناً بدلاً من مشروع وحدة السلطة. والأرستقراطية العابرة للحدود القومية تبدو أكثر ميلاً للمضاربة المالية منها لفضيلة المبادرة فهي طغمة طفيلية. والقوى الديموقراطية تبدو أشبه بمؤسسات نقابية تختزن مجموعة من الخرافات والأصوليات التي تنضح روحاً محافظة، إن لم تكن مغرقة في الرجعية. لكن إمبراطورية اليوم ليست محددة بنموذج بوليبوس، ومن الضروري فهمها من منطلقات بعد حداثية، أي تجاوز النموذج الليبرالي الحديث إلى دستور (أو تأسيس) مختلط (ص 461). ذلك أن روما غير موجودة في الإمبراطورية الحديثة، والكيان الملكي ذاته متعدد الأشكال ومنتشر مكانياً. والأرستقراطية مندمجة بالملكية، وهناك قناة رأسية بين الإنتاج وبيعه، بين الإنتاج والمستهلك (ص 462).

إن عمليات التهجين أصبحت عنصراً أساسياً مركزياً ومحدداً من عناصر تشكيل إدارات الإنتاج والتداول. وما بدا خليطاً صار تهجيناً (ص 463). ومن نموذج الضبط والتحكم إلى نموذج الرقابة والإشراف يبدو «لامكان» السلطة، وفي الفضاء الهجين للسلطة، ما يزال الكبت حضوراً دائماً (ص 464).

في ظل الدستور الجديد تؤدي الشبكات إلى تحولات ثلاثة: 1) ضمان الشبكة وتحكمها العام لشل قدرة العمل في مواجهة أهل السلطة، 2) الادعاء بالتوزيع العادل والمكافأة السخية بما يمكن الشبكة من إراحة النظام الاقتصادي الرأسمالي، 3) إنتاج أوجه الاختلاف والتباين، وتمكين الفروق من أداء دورها داخل النظام (ص 466). وعلى كل كيان ذاتي أن يصبح ذاتاً خاضعة لحكم الشبكات العامة، وإدماجها كعنصر إنتاج/ استهلاك. وترى هنا ساحة معركة حقيقية مؤهلة لإعادة فتح جميع المناورات الدستورية وسائر أشكال التوازن. فالأزمة فعلية وحقيقية، وربما وصلت إلى الثورة في آخر المطاف (ص 467).

إنه مجتمع المشهد، منظومة متماسكة ومبعثرة من الصور والأفكار التي تنتج وتنظم خطاباً ورأياً عامين. والمجال العام، ذلك الميدان المفتوح للتبادل والمشاركة السياسية، يتبخر ويتلاشى تماماً (ص 468). وما الخطاب السياسي إلا صرخة ترويج مدوزنة، كما أن المشاركة السياسية ليست إلا عملية انتقاد واختيار بين سلسلة من الصور المعروضة للاستهلاك. وليس ثمة مركز تحكم يملي المشهد أو الصورة. غير أن الصورة أو المشهد يعمل ويتحرك عموماً كما لو أن هناك نقطةً مركزيةً للتحكم (ص 469).

إن النظريات التآمرية صحيحة وزائفة في آن معاً، فالخوف عند هوبس يفيد النظام الاجتماعي ويضمنه. الخرافة تثير الخوف (ص 470). والمشهد يفتح أبواب الإمكانية الحقيقية لقلب النظام ويوفر طاقات جديدة لصالح الثورة (ص 471).

وعن السيادة الرأسمالي، أو إدارة التحكم بالمجتمع العالمي، يعتبر الكتاب أن السيادة حدود ثابتة يضاف إليها تسامي السلطة (ص 472). والرأسمال يعمل على إلغاء الحدود، وعلى أن يكون تسامي السلطة عبره (ص 473). ولا يطالب الرأسمال بسلطة متسامية بل بآلية تحكم (ص 474). وهكذا يتضارب تسامي السيادة الحديثة مع كمون رأس المال (ص 475).

فهم هيجل، نقلاً عن كتّاب اقتصاديين بريطانيين، المجتمع المدني كتوسط بين المساعي الأنانية لرهط من الأفراد الاقتصاديين وبين المصلحة الموحدة للدولة. فالمجتمع المدني توسط بين الكثرة (الكامنة) والواحد (المتسامي). كان المجتمع المدني ميدان تحول السلطة الحديثة إلى حالة كمون (نزولاً إلى مجتمع رأسمالي) وفي الوقت نفسه ميدان حركة معاكسة لعملية تحول المجتمع الرأسمالي إلى حالة تسام صعوداً إلى مرتبة الدولة. غير أن المجتمع المدني، في أيامنا هذه، لم يعد نقطة توسط ملائمة بين رأس المال والسيادة. فالبنى والمؤسسات التي يتشكل منها باتت اليوم متلاشية تماماً (ص 476). إن اضمحلال المجتمع المدني يصاحب عملية العبور من مجتمع الانضباط إلى مجتمع الرقابة. ومؤسسات المجتمع المدني، كالمدرسة

والعائلة والمستشفى، هي الآن في أزمة (ص 477).

إن الانضباط إلزام داخلي كما يقول هوبز (ص 478). والعبور إلى مجتمع الرقابة لا يعني نهاية الانضباط، إذ إن ممارسات الانضباط تتوسع بقدر أكبر في مجتمع الرقابة؛ وتتداخل جميعها في إنتاج للذات. والإنتاج المنمط للذات في المجتمع الحديث يشبه استخدام قطع الغيار (ص 479). إن الذاتيات في مجتمع الرقابة غير ثابتة الهوية، إذ هي ذات حركية ومرونة مع انهيار أسوار الحداثة. ويحمل الفرد عدة هويات في المجتمع الحديث (مجتمع الانضباط)، ولا يحمل أية هوية في مجتمع التحكم، بل يحمل الهويات جميعاً (ص 480).

تنهار الحواجز في الإطار القومي وعلى المستوى العالمي عند انتقال السيادة إلى مستوى الكمون. ويتزامن ذبول المجتمع المدني والأزمة العامة للمؤسسات الانضباطية مع انحسار الدولة القومية بوصفها حدوداً فاصلة وناظمة لانقسامات الحكم في العالم. ويسير نشوء مجتمع التحكم العالمي، الذي يزيد نتوءات وأثلام الحدود القومية، جنباً إلى جنب، مع تحقق السوق العالمية ومع اكتساب المجتمع العالمي صفة رأسمالية حقيقية. فما الإمبريالية إلا آلة تثليم، أما السوق العالمية فهي تتطلب فضاء أملس (ص 481).

إن الإمبريالية مرشحة لقتل رأس المال إن لم يتم التغلب عليها. وتحقق السوق العالمية يعني نهاية الإمبريالية (ص 482). وإن مقولة المركز والأطراف، عند سمير أمين ووالرستين وآخرين، تسلط الضوء على العمليات الموحدة للتطور الرأسمالي، لكنها تنجح أيضاً، وهذا هو الأهم، في الاهتداء إلى الوحدة المحتملة لمعارضة دولية متزايدة وإلى الترافد بين سائر البلدان والقوى المعادية للرأسمالية (ص 484). لكنه في إطار وحدة السوق العالمية اللامركزية، ما عادت الانقسامات الجغرافية بين الدول القومية، أو حتى بين المركز والأطراف، وبين مجموعتي الدول القومية في الشمال والجنوب، كافية لإدراك التقسيمات والتوزيعات الحاصلة على الأصعدة الإنتاجية والتراكمية والاجتماعية (ص 485).

قد يعترض البعض على إعلان موت الدولة القومية التي كانت أداةً بيد المضطهدين وسلاحاً لصالح معذبي الأرض (ص 485). لكن الحنين إلى الدولة القومية أمر خاطئ، فالأمة تحمل في أحشائها سلسلة من الإيديولوجيات القمعية (ص 486). فالإمبراطورية تتميز بالقرب الشديد بين كتل سكانية غير متكافئة من حيث عدم المساواة فيما بينها، إذ يلغى المكان، ويصبح الخارج مطلقاً (ص 487). إن استراتيجية الإمبراطورية هي خفض سعر العمل، فثمة عمل أكثر وأجور أدنى (ص 488). والبلدان التي تحافظ على سعر العمل تعاقب. والخوف سلاح بيد الشركات العملاقة، والخوف من البطالة والفقر سلاح للحفاظ على الصراع داخل صفوف البروليتاريا.

وعن الإدارة الإمبراطورية، يقول الكتاب إن إدارة الغايات السياسية تميل إلى أن تكون منفصلة عن إدارة الوسائل البيروقراطية (ص 490). فالإدارة الإمبراطورية تميل إلى العمل كآلية نشر وتفريق بدل أن تساهم في الاندماج الاجتماعي (ص 491). ويكسب العقل الإداري الشرعية من خلال وسائل غير متجانسة وغير مباشرة، دون استراتيجية أساسية (ص 492)، فالمهم بالنسبة للإدارة الإمبراطورية هو فعاليتها المحلية (ص 493).

ينفصل التحكم الإمبراطوري عن الإدارة، بعكس الأنظمة الحديثة، وهو يتجاوز الأساليب الانضباطية إلى ما هو سياسي بيولوجي. ولم يعد الشعب كمفهوم قادراً على أداء وظيفة التحكم، فهوية الشعب تستبدل بها حركية الجمهور ومرونته وتمايزه الأبدي. وتتعرى فكرة مشروعية السلطة (ص 495).

يحدث التحكم الإمبراطوري من خلال وسائل ثلاث: 1) القنبلة التي تدار من واشنطن، وهي تقابل الملكية؛ 2) المال، وهو يدار من نيويورك، ويقابل الأرستقراطية؛ 3) الأثير الذي يدار من لوس أنجلوس وهو يقابل الديموقراطية (ص 496).

لقد ولّت الحكومة الكبيرة إلى غير رجعة. ويشن الجناح المحافظ هجومه على الحكومة الكبيرة في وقت يحتاجها من أجل الثورة المعلوماتية (ص 500). وينافق أنصار العولمة الذين يهاجمون الحكومة الكبيرة، فالصرخة

ضدها يجب أن تكون شعارنا لا شعارهم (ص 501). فهي الحكومة الإمبراطورية الكبيرة والوسيلة الاستبدادية المجردة للسيطرة ولعملية الإنتاج الشمولية للذاتية. وعلينا تدمير الحكومة الكبيرة لا وضع اليد عليها، إذ إن ذلك تقليد للاشتراكية. وقد اعتبر ماركس أن الثورات اكتفت باستكمال صرح الدولة. وقد كان بناء الدولة الكبيرة صفقة بين الليبرالية والفاشية والاشتراكية (ص 502).

لسنا فوضويين بل نحن أمميون. لقد تمت صياغتنا على يد الحكومات الكبيرة، الليبرالية منها والاشتراكية. وقد رأينا بأم العين كيف أن هذا كله يتم إعادة خلقه في الحكومة الإمبراطورية، في اللحظة التي نجحت فيها إدارات التعاون الإنتاجي في تمكين قوة العمل ككل من تأسيس ذاتها في الحكم (ص 503).

انحطاط الإمبراطورية وسقوطها

يعتبر الكتاب أن هناك تشاؤمية بخصوص مفهوم التسامي، أي قوة إنشاء الشرعية للدولة، من هوبز إلى هيوم (ص 513). والقول بأن على السياسة أن تتعاطى الوجود معناه أنها لا يمكن أن تتركب من الخارج (ص 514). ومعنى عدم قابلية القياس أن التطورات السياسية للكائن الإمبراطوري هي خارج كل قياس يمكن إنشاؤه مسبقاً (ص 515).

يعتمد نظام الكون على القنبلة للتدمير، وعلى المال لإضفاء القيمة، وعلى الاتصالات للتخويف. وفي ذلك نفي مطلق للعدالة. إنّ كل القيم، كل العدالة، يمكنها أن تعيش وأن تتغذى من عالم يمكن القياس فيه؛ أما في الإمبراطورية فالقيمة تنشأ فيما بعد القياس، فيما يتعدى القياس (ص 516). فالمكان الجديد هو اللامكان، إذ لا تحديد للمكان في الشبكات؛ ومرجعية متعدي القياس تعود إلى اعتبارية (افتراضية) تدخل في نسيج السياسي - البيولوجي للعولمة الإمبراطورية. فالاعتباري هو قدرة الفعل (الوجود، الحب، التحوّل، الخلق) لدى الجمهور؛ هو انتصار الذات على كل ما عداها؛ فيصير الافتراضي ممكناً، والممكن واقعياً. وفي ما بعد الحداثة يجري العمل خارج

القياس (ص 517).

إن العمل هو النشاط الإنتاجي للذهن العام وللجسد العام خارج القياس (ص 518). والإبداع هو فيما يتعدى القياس ـ والوجودي في الإمبراطورية هو الافتراضي الذي يصير واقعاً. وتبدو الإمبراطورية بالنسبة للجمهور طفيلية فارغة (ص 519). إذ هي موقف سلبي: يفرض النظام بالقسر منعاً للانهيار وضد الفوضى؛ ولديها القنبلة والمال والأثير. وتعود فعالية الإمبراطورية لا إلى قدرتها الخاصة بل إلى ارتدادها على الجمهور وإلى ممارسة القمع والتحكم (ص 520).

تسقط الإمبراطورية عندما تبدأ بالصعود. فالعلاقة الوجودية تفعل أولاً على المكان، وتقاوم الاستحقاق والأمة والهوية والشعب. وذلك عن طريق حركية الجمهور وتنقّله الدائم (ص 521)، وتكسر الفضاء الموضوعي للعولمة أي الرأسمالية. والمحلي رجعي عندما يؤكد على ما هو إثني وقومي وعرقي؛ لكن ربط المحلي بالكوني أمر ممكن. والهجرة تحطم الحدود، وتنهي العالم الثالث (ص 522). وهناك فرق بين الانعتاق والتحرر؛ والعالم الثالث صنعته الإمبريالية، وهو قد تحطم؛ أما قوة حركية الجمهور فهي الافتراضية لدى الجمهور (ص 523)، هي الهجرة العولمية، هي البداوة (ص 524). وفي العلاقة بين الإنتاج والحياة، تتحكم الحياة بالإنتاج، ولهذا ليس للقيمة قياس (ص 535). وعندما تصير القوة الإنسانية قوة مستقلة تعاونية جماعية، ينتهي ما قبل التاريخ، الرأسمالي. فقد انتهى ذلك التاريخ، ليظهر الحكم الرأسمالي كمرحلة انتقالية (ص 536).

وعن النشوء والفساد يقول الكتاب إن تفسير بوليبوس للإمبراطورية مغاير للفهم الدائري للتاريخ، حيث تتحول المدينة من طور إلى آخر، من الأفضل إلى الأسوأ، ثم تعود إلى نقطة البداية. فالإمبراطورية مفهومة لا كحلم فوق الزمان والمكان الكونيين، بل كحركة تجمع الأمكنة والأشياء الزمنية من خلال القوى الاجتماعية التي تسعى للتحرر (ص 537). وقد كان ميكافيللي هو مَنْ نبّه إلى تناقض الإمبراطورية (ص 538). والخيار ليس بين الحكومة والفساد،

أو بين الإمبراطورية والانحطاط، بل هو بين الحكومة المتجذرة اجتماعياً وبين الحكومة المؤسسة على التسامي والقمع. فحتى جنكيز خان وتيمورلنك كان لديهما بعض من الديموقراطية (ص 539).

تتشكل أوروبا من أنظمة إمبريالية لا إمبراطورية؛ لكن مفهوم الإمبراطورية بقي مستمراً، مع ذلك، في أوروبا. والمكان السري لتحديد الإمبراطورية يكمن في الديموقراطية (ص 540). ولا تستطيع مؤسسات السيادة الحديثة مسايرة القوى الحية للديموقراطية الجماهيرية. وقد رأى الأوروبيون في موت الله نهاية مركزيتهم، وحدد نيتشه التشخيص بالقول إن أوروبا مريضة (ص 541).

إن تشكّل الإمبراطورية ضد قوى أوروبا هو نبأ سار. والجمهور قوة إنتاج ومنبع قيمة لا يمكن احتواؤه. وقد أعاد مفكرون فرنسيون في الستينات قراءة نيتشه (ص 542). وما تجاوز الحداثة إلا تجاوز التسامي الأوروبي (ص 543). وقد اعتبرت حنا أرندت أن الثورة الأميركية متفوقة على الثورة الفرنسية، لأن الأولى مثلت الحرية بينما كانت الثانية صراعاً على الثورة واللامساواة؛ فأميركا تجديد للإمبراطورية (ص 544). وكان إنقاذ أوروبا في الحربين العالميتين خلاصاً لها على صعيد الثقافة والسياسة أيضاً (ص 545). فقد تنافست أوروبا حول التأمرك؛ فحتى لينين، وحتى كتابات غرامشي حول الأمركة والفوردية، كانت إسقاطاً لأزمة أوروبا على أميركا؛ فالأوروبيون لا يريدون الاعتراف بأزمتهم (ص 546).

إن إيديولوجيات نهاية التاريخ تكمل الحلقة الإمبراطورية الأميركية، وتنهي التاريخ. وفكرة الإمبراطورية الأميركية كإنقاذ لليوتوبيا خاطئة. فقوتها لا موقع أو مركز لها، بل هي قوة موزعة على شبكة. وما من وسيلة لتجاوز الأزمة سوى إعادة مكان الذات أنطولوجياً. وأهم تغيير هو ما يحدث داخل الإنسان. ونهاية الحداثة هي نهاية السعي لإيجاد الذات خارج التعاون، خارج الجماعة، وخارج العلاقات المتناقضة لكل شخص في اللامكان (ص 547).

إن الإمبراطورية ليست إقليماً. ولا بد من تجاوز التشويش الحاصل عن

تمييزات الاقتصاد السياسي. فالإنتاج لم يعد متميزاً عن التكاثر (إعادة الإنتاج)، وقوى الإنتاج تندمج في علاقات الإنتاج، والرأسمال الثابت يندرج في الرأسمال المتغير، والذوات الاجتماعية منتجون ونواتج، ولا شيء خارج هذا الكيان يلغي الاستغلال؛ والاستغلال هو مصادرة التعاون ونفي الإنتاج اللغوي. والأزمة هي التعايش مع الشمولية بعد الحداثية للإنتاج الرأسمالي: الأزمة كامنة في كل لحظة من لحظات هذا النظام (ص 548). الأزمة داخلية ومستدامة (ص 549).

إن التوهم بأن الرأسمالية طبيعية ينبع من عدم فهم السياسي - البيولوجي، ومن عدم إدراك القوة الافتراضية عند الجمهور. ونستطيع الخروج من الأزمة بالغوص في السياسي - البيولوجي، وبإنتاج الذاتية؛ وما ذلك، من وجهة نظر الرغبة، إلا الإنتاج الملموس للجماعة الإنسانية في فعل الممارسة (ص 550). فالإنتاج هو التكاثر الإنساني، القدرة على النشوء والتوالد. ولا يمكن لقرار تتخذه السيادة أن ينفي رغبة الجمهور، والسياسة ليست ما علمتنا إياه الميكيافيلية الساخرة بل الميكيافيلية الديموقراطية (ص 558).

إن النشوء (التكاثر) محرك عالم البيو - سياسي أي الإمبراطورية والفساد ليس مكملاً للتكاثر بل هو نقيضه. والثقب الأسود فراغ، يقبع في جميع مستويات الحكومة (ص 559). إن الفساد إهانة، وهو انتفاء الوجود، وفصل الجسد والذهن عما يمكن تحقيقه. وقد كان أوغسطين سوف يصعق لمشاهدة اللصوص الصغار للقوة النقدية والمالية، ولرؤية الانتقال من تراكم القيمة إلى المضاربات النقدية والمالية (ص 560).

إن الرأسمالية نظام فساد يظهر تمامه في محاربة الإرهاب، التي تؤدي إلى فرض حلول لمنازعات إقليمية صغيرة. والفساد ممارسة صرفة للأمر والنهي (ص 561). لهذا تنحط الإمبراطورية في لحظة صعودها. فالفساد يعيق تجاوز القياس.

وعن الجمهور في مواجهة الإمبراطورية يقول الكتاب إن النزاعات الاجتماعية التي تشكل السياسة تتواجه مباشرة (دون وساطة)؛ وهذا وجه

الجدة التي تميز الإمبراطورية (ص 563). والإشكالية هي كيف يصبح الجمهور ذاتاً سياسية. وتشكيل الإمبراطورية ليس سبباً بل هو نتيجة للقوى الثورية. فالطبيعة الثورية للجمهور تؤدي إلى خلق الإمبراطورية على شاكلة الجمهور، لكنها مقلوبة (ص 564).

عندما يشتغل الجمهور فإنه ينتج ويعيد إنتاج (تكاثر) عالم الحياة كلها (ص 565). وإن حركة السلع أساس التراكم البدائي، وحركة الأفراد تحطم حواجز القياس، وتحركات الجمهور تعين مضادات جديدة. فحركية الجمهور تعيد مصادرة الفضاء (المكان). ولا يمكن تصوّر زراعة أميركا وقطاعها الخدماتي دون العمال المكسيكيين المهاجرين، ولا النفط العربي دون الفلسطينيين والباكستانيين وغيرهم من المهاجرين. وستكون جوازات السفر أقل أثراً (ص 567). وقد صارت الهجرة الجماعية ضرورية للإنتاج، ويصعب ضبط الهجرة عبر المحيطات (ص 568)، كذلك ضبط قوى القوميات والأصوليات. وتبقى الممارسات القمعية للإمبراطورية خارجيةً بالنسبة للجمهور وحركته. وتصبح أفعال الجمهور سياسيةً عندما تواجه مباشرة ويتشكل لديها الوعي (ص 569).

تعني المواطنية العولمية، أن تكون لكل إنسان حقوق كاملة حيث يعيش ويعمل، وحين يقرر الجمهور حماية حقوق المهاجرين. والخطوة التالية هي حماية تدفقهم. وسيقرر الجمهور، إذن، متى وكيف سيتحرك (ص 600).

إن تعريف الوقت عند أرسطو متساو، وفي الحداثة مربوط بالقياس؛ والوقت الآن متعلق بالوجود، ففي ما بعد الحداثة لا يقاس العمل (ص 601). إن نشاط الجمهور وقت متعدٍ للقياس، فهناك بروليتاريا جديدة، والأجر الاجتماعي مدخول مكفول للجميع، فقد صار العمل تعاونياً واجتماعياً بشكل متزايد. وفي المجال الإمبراطوري يتطابق الإنتاج والحياة، ويحمل الصراع الطبقي إمكانية الانفجار في كل مجالات الحياة. والإشكالية هي كيف تنفجر أشكال الصراع الطبقي الملموسة (ص 603).

عن طريق اللغة والتواصل، تصبح المعرفة ألسنية، والفلسفة إعادة

مصادرة للمعرفة. وتتشكل الحياة أو يعاد تشكيلها من خلال النضال بواسطة المعرفة والاتصال (ص 604). ويحدث العبور من الصراع حول معنى اللغة إلى صنع أنظمة جديدة من الماكينات. ويتم تهجين الإنسان بالماكينة (ص 605). وينحل الديكالكتيك الذي يعتبر التوسط لا الحل وإعادة التشكيل. ويتعايش الاقتصادي والسياسي والاجتماعي في واحد هو السياسي ـ الحيوي (ص 606). ويتأكد الحق بالمصادرة، وإعادة المصادرة، والتملك، والولوج الحر، والسيطرة، على المعرفة والمعلومات والاتصالات والعواطف؛ فهذه بعض الوسائل الأولية للإنتاج السياسي ـ الحيوي (ص 406).

يملأ الجمهور الفراغ الشاسع في قلب الإمبراطورية. وتصير الشروط الافتراضية ملموسة. وتبرهن المدينة الأرضية على قوتها في مواجهة مدينة السماء (ص 608). والعامل المهني الذي تحوّل إلى عامل جماهيري يصبح عاملاً اجتماعياً (ص 609) ويقضي التعاون على حق الملكية، إذ الملكية استبدادية مفسدة (ص 610).

إن المناضل هو الذي يعبّر عن الحياة، عن حياة الجمهور. ويحدث الانتقال من التمثيل إلى إعادة التشكيل (النشاط الذي يعيد التشكيل). وقد علمنا القديس فرنسيس إمكانية التمتع بالوجود في مواجهة السلطة والتحكم.

وتبقى الشيوعية والتعاون والثورة شيئاً واحداً (ص 611).

* * *

نقاش وتعليق

يدور هذا الكتاب (الإمبراطورية) حول ما بعد الحداثة، وربما كان الموضوع هو السبب في أن الكثيرين من القراء قد وجدوا صعوبة في فهمه. ولا غرابة في ذلك إذ إن معظم الذين كتبوا حول ما بعد الحداثة ما أفلحوا في إيصال أفكارهم للناس بطريقة سهلة الإدراك. والأرجح أن مقولة ما بعد الحداثة لا تتعلق بفكر ذي مغزى حقيقي بمقدار ما تعبرعن إيديولوجيا مغلقة

ومحصورة بين عدد محدود من الأكاديميين الذين يكتبون بلغة مجازية؛ وهم يبالغون في ذلك كأنما يخشون أن يفهمهم أحد غيرهم، علماً بأن الفكر الذي يتجاوز الذهن، ذهن القارئ، والذي يصر على البقاء فوقه أو خارجه، هو موضع شك في أن يكون فكراً.

قبل الوصول إلى استنتاجات سلبية أو إيجابية حول الكتاب، يجدر التنويه بأن فكرة «ما بعد الحداثة» تشبه سابقتها، أي فكرة الحداثة، في أن كلاً منهما تتعلق بمرحلة زمنية: الثانية تصف المرحلة الممتدة من أواخر القرن الرابع عشر (في أوروبا الشمالية الغربية) إلى النصف الثاني من القرن العشرين، والأولى تصف المرحلة التي تليها. وتشمل الحداثة اتجاهات وأفكاراً متناقضة، ملكية أو جمهورية، محافظة وثورية، تحررية وعبودية، إنسانية وعنصرية، ديموقراطية واستبدادية؛ وفيها دول استبدادية وجمهورية، ودول ملكية مركزية ذات حكم مطلق، وجمهوريات قومية ليبرالية وفاشستية، وفيها أيضاً تعاقب مراحل في الفن والأدب والشعر والعلوم والفلسفة، وسحر وشعوذة، واتجاهات دينية إصلاحية وأخرى مرتدة على الإصلاح؛ وفيها إمبراطوريات متعددة القوميات ودول قومية تدمج سكانها وتضع حداً للاختلاف بينهم؛ وفيها عدد آخر لا يحصى من المتناقضات وكل ذلك ساهم في توليد الحداثة؛ فهي تصف جميع هذه المتناقضات، حتى أنها لا تصف شيئاً بعينه يمكن أن يقال إنه هو الحداثة، إن كان في الشكل أو المضمون. لكنها تصف مرحلة، وهذا هو الصحيح، وهي مرحلة تخص منطقة واحدة من العالم (أوروبا الشمالية الغربية، التي انضمت إليها الولايات المتحدة في حقبة لاحقة. والتحديد الجغرافي (الإقليمي) لا يقل أهمية عن التحديد الزمني فكلاهما ضروري كي يجعل من تطور منطقة في العالم، كانت هامشية على مدى معظم الماضي، نموذجاً يحتذى في بقيته، نموذجاً يجب أن يُحتذى لدى كل المناطق الأخرى. وعندما يكون النموذج (أو يصير) واجب الوجود يصبح تبريره أمراً ممكناً، لأن الضرورة تلغي إمكانية الاحتمالات الأخرى للتطور في مختلف أنحاء العالم.

وما كانت أوروبا هي الأكثر تقدماً في العالم في جميع حقب حداثتها.

بل كانت تلهث وراء آسيا حتى عام 1800 في الاقتصاد والمعرفة والثقافة، وما تفوقت إلا في القرنين التاسع عشر والعشرين (كما يقول أندريه غوندر فرانك في كتاب «الشرق يصعد ثانية»). وعلى هذا الأساس لا يمكن ربط التقدم بالحداثة، ولا يمكن جعل «الحداثة» نموذجاً يحتذى إلا إذا أريد التأكيد على المركزية الأوروبية التي يفضحها مارتن برنال في كتابه «أثينا السوداء»، ليبيّن كيف كانت تزييفاً للتاريخ في اللحظة التي انتصرت فيها أوروبا، فقطعت الجذور، وتمركزت حول نفسها، لتصير في حداثتها امتداداً لتاريخ اليونان والرومان دون بقية العالم. فاليونان أسسوا لحضارة أوروبا الحديثة، وما كان لعلاقتهم القديمة بحضارة الفينيقيين (وبلاد الكنعانيين) وبحضارة بلاد ما بين النهرين، أيّ أثر في تطورهم؛ فأوروبا وليدة ذاتها، والحضارات تعبيرات عن جواهر مكنونة؛ أو هي استجابات «ذاتية» للبيئة، إذا أريد التعبير بشكل أكثر حياء، كما ورد في كتاب «حضارات» لمؤلفه فيليب ـ فيرنانديز أرمستو. وعندما تكون الحضارة وليدة نفسها، وحصيلة التجليات لجواهرها المكنونة، لا حصيلة تطورات تاريخية (اقتصادية واجتماعية وسياسية وعسكرية) وعلاقات فيما بينها وبين الآخر، فإن التقدم والتأخر مرتبطان بالقوانين ذاتها التي تتحكم بالجواهر، وتكتسب الجواهر صفات أبدية تنطبق عليها المبادئ «العلمية»، وتصير الثقافات تشكيلات بيولوجية أو ما يشابهها، وتتحول إلى أعراق؛ وهذا هو الأساس الذي استندت إليه العنصرية دائماً. وفي نظر أصحاب هذه النظريات، تقدمت أوروبا لأنها حديثة، وتدفقت عليها الحداثة لأنها تتمتع بشيء لا يوجد عند غيرها، كما يقول ديفيد لاندس في كتابه «ثروة الأمم وفقرها». ربما كان تعبير الحداثة لا يصف تياراً فكرياً بعينه، ولا اتجاهاً سياسياً محدداً، ولا مضموناً اجتماعياً واحداً دون نقيضه، فإنها، أي الحداثة، تصف مجمل تطور أوروبا الغربية في مرحلة ما. وفي هذا الوصف تكمن المشكلة، فأنت يمكن أن تكون رجعياً أو تقدمياً، يمينياً أو يسارياً، محافظاً أو ليبرالياً، وكل هذه التعابير مصدرها أوروبا؛ لكن المهم هو أن تقلّد أوروبا أي تكتسب الحداثة كي تدخل التاريخ. ويصبح التاريخ هو مسيرة الآخرين غير الأوروبيين على الطريق التي سارت عليها أوروبا (والبعض يمكن أن يتسامح

مع الآخرين فيقول بإمكانية حرق المراحل). وعندما يدخل الجميع إلى الحداثة يقف التاريخ، ولا تعود هناك حاجة للتطور إلى مرحلة أخرى.

هكذا تصبح أوروبا هي النموذج المحتذى عن طريق حداثتها. لكنها هي وحدها يمكن أن تختار الانتقال إلى مرحلة أعلى، كما يزعم الكاتبون حول ما بعد الحداثة، وفي هذه الحال يتوجب على الآخرين تحضير العُدّة للحاق بها.

تقول الحداثة أشياء كثيرة، متوازية أحياناً، ومتناقضة أحياناً أخرى، وبالتالي فإنها لا تقول شيئاً (محدداً)؛ والقول لا يكون مفيداً إلا عندما يؤدي إلى شيء محدد. ذلك أن وظيفة القول هي الإفهام والتمييز. وقد أعطيت لما بعد الحداثة مضامين كثيرة دار معظمها حول التفكيكية تجاوزاً للبنيوية، لكن الدافع الأساسي وراء اعتبارات ما بعد الحداثة هو تجاوز الحداثة نفسها. لكن الكلام عما بعد الحداثة بقي غامضاً ملتبساً، مما أدى إلى صعوبة الفهم والإفهام؛ والأرجح أنك عندما تتجاوز لا شيء تصل إلى لا شيء، وتراوح مكانك.

لكنهم وجدوا أخيراً مضموناً، أو أساساً مادياً، لما بعد الحداثة هو ثورة الاتصالات. فيقول كتاب (الإمبراطورية) إن هناك ثورات أساسية ثلاث في تاريخ البشرية هي: الثورة الزراعية، والثورة الصناعية، وثورة الاتصالات والخدمات؛ ويعتبر أن الحداثة كانت تعبيراً عن الثورة الصناعية، وأن العولمة الجديدة (الإمبراطورية الحديثة) تعبير عن ثورة الاتصالات. ويغيب عن باله أن الحداثة الأوروبية سبقت الثورة الصناعية؛ فالحداثة بدأت في القرن الخامس عشر، أما الثورة الصناعية فقد حدثت في الربع الأخير من القرن الثامن عشر. والحداثة بدأت في المدن الإيطالية مع عصر النهضة الأدبية والفنية في القرن الخامس عشر، أو في ألمانيا مع الإصلاح الديني في القرن السادس عشر، أو في البرتغال وإسبانيا في نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر مع الاكتشافات الجغرافية. أما الثورة الصناعية فقد حدثت في إنجلترا في نهاية القرن الثامن عشر.

يصف الكتاب نظاماً عالمياً يبدو وكأنه لا تاريخ له. صحيح أنه يذكر، في فصل خاص، مراحل تطور النظام الأميركي منذ التأسيس الدستوري حتى اليوم، لكنه يكتفي بالولايات المتحدة دون أوروبا الغربية ودون بقية العالم. ويعتبر أن الولايات المتحدة التي تأسست في بضع ولايات على الشاطئ الشرقي الأطلسي، في العام 1776، كانت مجتمعاً حراً مفتوحاً ديموقراطياً جمهورياً بمقدار ما كان الفضاء مفتوحاً، في الغرب الأميركي القادر على استيعاب موجات جديدة من الهجرة والقابل لهذه الهجرات مع عقبة بسيطة، رغم أنها مزعجة، هي وجود السكان الأصليين (الهنود الحمر). ومع انسداد الأفق بالاستيلاء على الفضاء المفتوح، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تحولت أميركا من الإمبراطورية إلى الإمبريالية، وخاضت عدة حروب إمبريالية توسعية وصولاً إلى حرب فيتنام، وكان العام 1968 بداية الهزيمة الأميركية في فيتنام ونقطة تحول مفصلي في العالم. ولا ندري ما هو الفرق بين التوسع الأميركي في غرب القارة وبين التوسع الأوروبي قبل ذلك في الفضاء المفتوح (الفارغ) من القارة الأوروبية لاستغلال أراض زراعية جديدة وفسيحة، أو بين ذلك وبين الفضاء الآسيوي الذي «اكتشفته» أوروبا منذ العام 1500، ولماذا سميت أوروبا إمبريالية في حين يسمى التوسع الأميركي في غرب القارة جمهورياً إمبراطورياً ديمقراطياً. كما لا ندري هل انغلاق الفضاء، والانتقال من فضاء مفتوح إلى آخر مغلق، هو مجرد مسألة مجازية رمزية ونفسية أو أن الأهم هو التطور الموضوعي على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، والتحول الرأسمالي من مرحلة (كالتراكم البدائي) إلى أخرى. ولا يقدم الكتاب لنا دليلاً على علة تفضيله لهذه الوصف المجازي على الوصف التاريخي الموضوع لمختلف مراحل تطور النظام الرأسمالي عند والرستين واريغي؛ مع العلم أن تقييمه لهما سلبي في الأجزاء الأولى من الكتاب (في إحدى الحواشي) وإيجابي في مكان آخر. لكنه يرفض الدورات، طويلة المدى، الواردة عند كل منهما بحجة أن الدورة الاقتصادية تجعل التطور موضوعياً تلقائياً بحيث تلغي مجال فعل الإرادة البشرية والفعل السياسي. وسنعود إلى هذه النقطة لاحقاً.

ويسمّي الكتاب النظام الراهن عولمة جديدة، دون إطلاعنا على مواصفات العولمة القديمة، إلاّ في تشبيهه الإمبراطورية بروما القديمة التي يعتبرها مختلفة عن إمبراطوريتي الصين والإسلام. وإذا كانت الإمبراطورية الجديدة نظام شبكة أو شبكات بما يذكر بشبكة الطرق الرومانية، أو بالأحرى بشبكة السكك الحديدية الحديثة (في أميركا؟)، فهنا أيضاً يتراجع التاريخ الموضوعي لصالح التشبيهات المجازية. والمعلوم أن اللغة الصينية هي ذاتها نظام شبكة كما يوضح نيدهام في كتابه الضخم عن «العلم والحضارة في الصين». وقد كان المجتمع الإسلامي مجتمعاً مفتوحاً متشكلاً من شبكة من مدن كانت مراكز تجارية تصلها طرق مواصلات برية وبحرية كما يشرح بوضوح لومبار في كتابه «الإسلام في عظمته الأولى»، وكما يشرح مارشال هودجسون بتفصيل أكبر في كتابه «مُغامرة الإسلام». فالتشبيه بروما القديمة تعبير آخر عن مركزية أوروبية، يصفها بدقة مارتن برنال في كتابه «أثينا السوداء»، حيث يعتبر أن المركزية الأوروبية هي التعبير عن انتصار الإمبريالية الأوروبية في القرن التاسع عشر، وعن الحاجة الزائفة إلى إعادة كتابة التاريخ لتثبيت الصلة مع روما القديمة والإغريق القدماء والقطيعة مع الشعوب الأخرى (مصر وفينيقيا وبلاد الرافدين) لإثبات أن التطور الأوروبي هو وليد الجوهر الثقافي الآري دون غيره.

والقطيعة مع آسيا تبدو واضحة في وصف الإمبراطورية الجديدة المعتبرة نظاماً عالمياً معولماً. وحتى لو وضعنا التاريخ جانباً، لا نجد أي ذكر لدول آسيا الشرقية الراهنة ذات الدور الاقتصادي الصاعد والتي تواجه الهيمنة الأميركية بتفوقها الإنتاجي السلعي التجاري. فعلى الرغم من أن الكتاب يعتبر الإمبراطورية دون مركز في الفصول الأولى، فإنه يعتبر الولايات المتحدة قمة هرم الإمبراطورية العولمية، ومركزها، في الفصول الأخيرة، ليقول إن على قوى التحرر والثورة أن تهاجم الإمبراطورية في مركزها. فهل يعني إغفال دور آسيا أن دولها الصاعدة تنضم إلى القوى الإمبراطورية، في صعودها، وتندمج في آليتها الاستغلالية؟ أم يعني أن صعود آسيا غير مهم بحد ذاته، وأن قوى التحرر تنشأ في مركز الإمبراطورية وحسب؟

لكن الدور الآسيوي يضع بعض الفرضيات الأساسية للكتاب على محك الدولة ودورها بشكل عام. فالكتاب يعتبر أن الإمبراطورية (العولمة الجديدة) تحمل إمكانيات التحرر الإنساني العام بمقدار ما تقضي على دور الدولة القومية التي تحولت إلى مجرد مكتب تسجيل التدفقات المالية والتجارية. وهو يحذر الآسفين على تضاؤل دور الدولة القومية التي يعتبرها مرادفاً لمرحلة الحداثة (الإمبريالية) في حين أن الإمبراطورية هي النظام العالمي المرادف لما بعد الحداثة. ولا ندري ما الفرق، في الجوهر، بين أدوار لدول قومية إمبريالية سابقة (بريطانيا، فرنسا، ألمانيا، اليابان، إلخ...) وبين دور لدولة قومية واحدة هي الولايات المتحدة التي يعتبرها الكتاب قمة الهرم الإمبراطوري التي تحاول أن تكون دولتها حكومة العالم بما يلغي أي دور محتمل للأمم المتحدة. ولا ندري أيضاً ما وجه التحول الأميركي من الدور الإمبريالي بين 1860 و1968. والدور الإمبراطوري فيما بعد؛ وهل الدور الإمبراطوري لها إلا تسمية جديدة لنظام قديم؟

ولكي يحافظ الكتاب على الصلة مع الإرث الداعم لحركات التحرر الوطني، فإنه يعتبر أن نزوع هذه الحركات لتشكيل دول قومية كان نزوعاً تحررياً، لكن الدول التي نشأت في العالم الثالث فقدت هذا المضمون. فهي تحررية قبل تكوّنها، وأدوات استغلال حين تحقق نفسها. وبغض النظر عما إذا كان لهذا الأمر علاقة بالإشكالية العربية حيث انتهت مرحلة حركات وحروب التحرر الوطني (عدا فلسطين) ومع ذلك لم تتشكل الدول القومية، إذ رسى الواقع على دول قطرية فاقدة الشرعية ومتمتعة بكل السمات الاستغلالية، فإنه يصعب الموافقة على أن دور الدولة ـ القومية قد انتهى بالنسبة لشعوب العالم الثالث (وغيرها)، وأن هذه النهاية لا تستحق الأسى. فقد حققت مجتمعات آسيا الشرقية تقدماً، وصعوداً في مواجهة المركز الإمبراطوري، عن طريق دولها؛ وبالأحرى عن طريق التعاون بين هذه الدول والقوى الفاعلة في مجتمعاتها. وكل ذلك على الرغم من أن هذه الدول لم يتمتع معظمها بالسيادة الكاملة (هونغ كونغ، كوريا، اليابان، تايوان، إلخ...). وكان التقدم الآسيوي، وما يزال، مفيداً للجمهور، حسب تسمية الكتاب، والأرجح أنه

مفيد لمسيرة التحرر الإنسانية.

لا بد لكل ذي نزعة إنسانية من الترحيب بالنزعة النضالية التحررية في كتاب (الإمبراطورية). ولا جدال مع الدعوة إلى جعل النضال التحرري عالمياً. فالإمبراطورية بتحولها من مجتمع التحكم والانضباط إلى مجتمع الأشراف والرقابة تحمل إمكانيات التحرر بمقدار ما تكرس الاستغلال عن طريق توسيع قدرتها على تكييف وإعادة تشكيل الذات الإنسانية في الإطار السياسي ـ البيولوجي حسب تسمية الكتاب. فما عاد السياسي، أي السيطرة على قوة الدولة واستخدام العنف، هو الوسيلة الوحيدة للقمع، بل صار البيولوجي، أي إعادة تكوين الحاجات والرغبات، وبالتالي الأفكار والممارسات، وسيلةً للسيطرة الكاملة. وما عاد القمع بالعنف وسيلةً دائمةً بل استثنائية، تستخدم في الحالات الطارئة وحسب. وما عادت المدرسة والجيش والسجن والشرطة هي وحدها وسائل الضبط والتحكم، بل المشهد التلفزيوني والإنترنت وغيرها مما يقصف الدماغ الإنساني بتدفق متلاحق ومستمر من الانطباعات هو الذي يعيد تشكيل الوعي بما يشبه الطبيعة الوراثية الجينية (ومن هنا إضافة البيولوجي للسياسي في التسمية) وهو الذي يخلق انضباطاً تلقائياً، يبدو حراً في حين أنه يمثل أكثر درجات الانصياع. وبمقدار ما يبدو حراً فإنه يحمل إمكانيات التحرر الفعلي، فتتساوى حينذاك الحقيقة بالحقيقة الافتراضية، ويتساوى الواقع بالحقيقة. فالاتصالات تنقل المعلومات وتتيح المعرفة، والمعرفة هي السيطرة على الطبيعة حسب التعابير القديمة (في انتي دوهرنج، وغيره مما كتبه إنجلز وماركس وغيرهما). وهذا افتراض جميل، لكن السؤال يبقى هو متى تتحول المعلومات إلى معرفة، ومتى يتحول القصف الخارجي بالمعلومات إلى وعي ينبع من الذاتية ويعبر عنها؟ ومتى تتحول المعلومات من وسيلة إخضاع إلى تعبير عن وعي ومعرفة حقيقية بالعالم؟ وهل الصعود الآسيوي خضوع للخارج أم تعبير عن ذات داخلية فاعلة؟

يبدو أن الكتاب لا يعتبر صعود آسيا الاقتصادي شيئاً يستحق الذكر. والأرجح أن الاقتصاد كالتاريخ متراجع لديه أمام التشبيه المجازي. لكن البحث

التاريخي يقودنا إلى الاستنتاج بأن الدولة هي الإطار الناظم لحياة المجتمع، سواءٌ أكان ذلك للخلاص من حالة الحرب الدائمة بين الناس في المجتمع البدائي (هوبس)، أو كان ذلك تعاقداً بين مواطنين أحرار (روسو)، وسواءٌ أكان ذلك لمواجهة التحديات الخارجية وحماية البيضة (كما عند الفقهاء المسلمين). ويتغير دور الدولة بتغير الطرف الاجتماعي الذي يسيطر عليها. وبتغير الأهداف التي توضع لها. وللدولة دور اقتصادي في جميع العصور، حتى في الدول ما قبل الحديثة. وهذا أمر طبيعي ومتوقع، فيحدثنا المقريزي، الذي عاش في كنف الدولة الإسلامية المملوكية، التي كثر الحديث السلبي عنها، في كتابه «إغاثة الأمة في كشف الغمّة» عن دور الدولة في تلافي الكوارث الطبيعية إذا أحسن الحاكم السياسية وعمد إلى تخزين القمح وغيره من المواد الغذائية لمنع حدوث المجاعات. ويقودنا البحث في الاقتصاد والتاريخ الاقتصادي إلى اكتشاف أن الدولة تتوزع الفوائض الاقتصادية فيما بينها وبين الأطراف الاجتماعية الفاعلة، وتستخدم هذه الفوائض للسيطرة ولاستغلال المنتجين الحقيقيين. لكن أياً من هذه الأبحاث لا يقودنا إلى الاستنتاج بأن غياب الدولة يؤدي إلى تحسين حياة البشر أو إلى تحررهم. وربما كان ذلك مأزقاً. لكن الكتاب الذي يبشرنا بإمكانية القضاء على الإمبراطورية الجديدة عن طريق التعاون الإنساني لا يقدم لنا اقتراحاً حول الوسيلة، أو الوسائل، التي تتيح تحقيق ذلك. ومن غير الممكن التصديق بأن البشر إذا استطاعوا تنظيم أنفسهم في وحدة إنسانية شاملة، أو في وحدات متعددة، فإنه يمكن تسمية ذلك بغير الدولة.

* * *

ينطلق الكتاب من تحليل مفهوم السيادة، الذي يعتبره أساسياً في فهم النظام العالمي الراهن، بل في فهم حاضر الإنسانية. فسيادة الدولة تتراجع في مواجهة الإمبراطورية، وهي تتراجع أيضاً في مواجهة الإنسان البشري، أي في مواجهة الذات. ولهذا يستنتج الكتاب أن الإمبراطورية تحمل إمكانية التحرر الإنساني، فكلما تراجع دور الدولة كلما ضعفت سيادتها على الإنسان، فيتحرر الإنسان من قيوده.

وبموازاة ثنائية الدولة القومية مقابل الإمبراطورية، هناك ثنائيات أخرى تنحل في ظل الإمبراطورية (العولمة الجديدة)، أو بفضلها، وهي تنحل لا لتنشأ تناقضات جديدة كتعبير عن استمرار عملية التطور. وعندما ينتهي الجدل (الديالكتيك) يتوقف التاريخ. ومن الطبيعي أن يتوقف التاريخ عندما ينتهي التناقض أي الجدل أو الديالكتيك، فالإمبراطورية هي المرحلة الأخيرة، أو ربما قبل الأخيرة، من التطور الإنساني. لكن المرحلة الأخيرة تكون هذه المرة من صنع البروليتاريا لا من صنع قوى الليبرالية ـ الديموقراطية التي بشّر بها فوكوياما. وهي نهاية تاريخ إنسانية لأنها من صنع البروليتاريا، التي يوسع الكتاب مفهومها لتشمل كل من يعمل بأجر. وقد اعتدنا في مختلف مراحل التاريخ، على أن يعتبر كل منتصر، بكل تواضع، أنه هو نهاية المطاف.

تنحل الثنائيات في إطار الإمبراطورية الجديدة، فينتصر الجمهور على المتسامي. أما الجمهور فهو الناس بإرادتهم ورغباتهم. والمتسامي هو كل من يعلو على الإنسان ويقيّده أو يحد من رغباته وإرادته، وهو يمكن أن يكون الدولة وسلطتها، أو الله والأديان التي تدعو له، أو الإيديولوجيات الوهمية والمصالح الطبقية التي تروّج لها. كما ينتصر المتعدد على الواحد، لكن المتعدد هنا يقابل الجمهور. في حين أن الواحد الأوحد يتساوى مع المتسامي. فالمتعدد هو اللانهائي، ذلك العدد غير المتناهي من الذوات الإنسانية التي يسترد كل منها قراره وإرادته فيمارس حريته في مواجهة ذلك المتسامي الموحد الذي يرتفع فوق الإنسان ويجعل لنفسه صورة ميتافيزيقية تتجاوز الطبيعة وتحطم قوانينها وتمارس سيطرتها على الإنسان بعشوائية استبدادية وقمعية. والمتسامي مستبد لأن إرادته تعلو على إرادة الإنسان، ولأنه يمارس إرادته بعشوائية؛ أما المتعدد الذي يتمثل بالذات الإنسانية فهو يحتاج إلى ما يحميه، إلى قانون يقيد عشوائية المتسامي. وعندما يسري قانون واحد على الجميع، فلا بد من التساؤل عن الإرادة التي يعبر عنها هذا القانون، ولا بد من التساؤل بالتالي حول إمكانية، أو صحة، توقف الجدل (الديالكتيك)، وحول تلاشي التناقضات وانتهاء التاريخ.

ولا بد من التوقف عند ثنائية المحلي في مواجهة الكوني، إذ يعبر

الكتاب عن ازدراء المحلي وعن تعلقه بما هو كوني. وربما كان محقاً في ذلك، لأن الكوني أكثر بساطة بينما المحلي أشد تعقيداً. والنفس الفلسفية، كما الصوفية، أو التأملية، تشتاق دوماً إلى الكوني الذي تجده أسهل تناولاً وأقل إيلاماً. لكن السؤال يبقى: هل الكوني الذي يعشقه الكتاب غير المتسامي المتوحد الذي يرفضه في آن معاً؟ وهل المحلي الذي يتنكر له هو غير المتعدد أو هو غير الجمهور المتوقع منه تحقيق الحلم النهائي للبشرية؟ صحيح أن المحلي قد تراجع في ظل العولمة الجديدة إلى مستوى الفولكلور الذي أفرغته العولمة من مضمونه التاريخي. يختزن الفولكلور التجربة التاريخية للشعوب، لكن العولمة التي تساوي بين الناس قسراً، لا بوسائل العنف والضبط، بل بوسائل الإقناع والإشراف والرقابة وعن طريق خلق حاجات جديدة زائدة، هي التي تسلب الفولكلور من التجربة التاريخية وتحوله إلى حركات مسرحية تروق للسواح الذين يطلبون التسلية والترفيه. والسواح قوة جديدة، اقتصادية واجتماعية وسياسية، في عالم معولم يفرض سلماً مفتعلاً حين يجرد الشعب (الجمهور) من مطالبها فتستكين كي يروق الجو للآتين من الشمال للتمتع بالبحر والرمل تحت الشمس الدافئة. وتفعل الحكومات كل ما بوسعها من تهيئة البنى التحتية المادية كي لا يشعر السواح بالفرق بين المنتجعات التي يؤمونها وبين البلدان التي جاءوا منها، إلى ضرب القوى العاملة وتفتيتها لكي لا تؤدي إضراباتها إلى قلاقل أمنية تجعل السواح يفضلون بلداناً أخرى أكثر هدوءاً.

لكن الفولكلوري المعولم، المحلي المتحول إلى ما يلبي الأذواق الجديدة كعولمة السواح وعلماء الأنتروبولوجيا، ليس هو كل المحلي بل هو جزء منه. والعولمة الجديدة لا يهمها المحلي بذاته ولا تكترث للجمهور بعمومه أو بإنسانيته، بل هي تخلق جزراً لها في وسط هذا الجمهور، جزراً تمارس فيه ما يستهوي أذواقها، ولا تطلب من الجمهور العريض إلا أن يبقى مستكيناً مسالماً في خارج هذه الجزر. ويحرم حتى من حق المراقبة وإشباع الفضول؛ فأسعار التذاكر للمهرجانات الفولكلورية فوق متناول الجمهور الكادح الذي لا يكاد ماله يكفيه لسد الرمق. ويبقى الجمهور، وهو أكثر البشرية،

خارج العولمة، يبقى مهمشاً خارج الأحداث ودون تاريخ له. لكن العولمة أيضاً، سواء أكانت جديدة أم قديمة، تبقى أقل من عالمية، فهي لا تشمل جميع الناس، بل تشمل فقط المركز، الذي تحدث عنه والرستين وإريغي، والجزر المعزولة في بلدان الأطراف. والحديث عن عولمة (جديدة) يبقى حديثاً عن قلة من البشرية، عن عالم غير معولم، عن عولمة لا تستطيع أن تحقق ذاتها، عن إيديولوجيا رأسمالية تحاول أن تظهر نفسها بتعابير جديدة تبدو كاريكاتورية خاصة في أوقات الأزمات. والأزمة الرأسمالية تتفجر بأوضح أشكالها في بورصات العالم الآن.

يقودنا هذا الأمر إلى ثنائية أخرى تحدّث عنها الكتاب، وهي ثنائية الفضاء المغلق (الإمبريالية) في مواجهة الفضاء المفتوح (الإمبراطورية). والمسألة بكل بساطة هي أن الرأسمالية تكون ديمقراطية، متماهية مع الجمهور، عندما تكون في بداياتها أي قبل أن تحتل كل العالم؛ وفي هذه الحالة يكون الفضاء مفتوحاً أمامها، كما كان الأمر في الولايات المتحدة قبل التوسع غرباً، أو كما كان الأمر في أوروبا الشمالية الغربية قبل أن تتوسع في الأجزاء الأخرى من أوروبا والعالم. وبغض النظر عن صحة هذه الرواية وتطابقها مع التاريخ الفعلي، يقول الكتاب إنه عندما تحتل الرأسمالية كل العالم ينغلق العالم، فتتصارع قواه الأساسية كي يحتل كل منها أقصى ما يمكنه من مساحة؛ وهذه هي الإمبريالية. لكن الإمبراطورية الجديدة تخلق فضاءً جديداً مفتوحاً عن طريق الشبكة التي لا حدود لها، فهي تخلق إمكانيات جديدة للديمقراطية وللحرية. صحيح أن الفضاء الجديد، فضاء الإمبراطورية، هو فضاء مجازي، أو ما يسمى واقعاً افتراضياً (Virtual reality)، لكن الإمكانيات الجديدة للحرية حقيقية وواقعية. وربما ضحك الساخرون الذين يشبهون ذلك بـ «صكوك الغفران» التي كانت تحجز في القرون الوسطى للمؤمنين أماكن في الجنة لقاء مال حقيقي يدفعونه، لكن المسألة تستحق النقاش. يكفي أن نقرأ الإدانات اليومية، من كل حدب وصوب، لتحديات العولمة، كي نعتبر أن في المسألة ما يستحق النقاش وكي يعود كل امرئ إلى رشده. والخشية ليست على دعاة العولمة الذين يبيعون أماكن في الجنة، ولا

على خصوم العولمة الذين يقاتلون طواحين الهواء كما فعل دون كيشوت، بل الخشية هي على ذوي الألباب الذين ما زالوا يصرون على معرفة حقيقية ويقنعون من حطام الدنيا بما يلبي حاجاتهم الحقيقية.

يتنافس الناس ويتصارعون على المورد النادر أو المحدود، كالنفط أو الذهب أو البطاطا؛ أما المورد المتوفر بكثرة (كالهواء مثلاً) فهم يستخدمونه كما يشاؤون، ولا يكنزونه، بل يتساوون في استهلاكه، إذا صح التعبير. وهذا هو الفرق بين الفضاء المغلق (المورد النادر) والفضاء المفتوح (المورد المتوفر بكثرة). يتصارع الناس أو الدول على احتلال الفضاء المغلق مما يؤدي إلى استخدام العنف لاحتلال الأرض ولبسط السيطرة على من يسكن الأرض. أما الفضاء المفتوح فهو متاح للجميع بنسب متساوية تتناسب مع قدرة الناس على استخدامه. ولكي يكون الفضاء مفتوحاً يجب أن يكون لامتناهياً (وإلا كان منغلقاً). والشبكة هي ما لا بداية ولا نهاية له، هي الفضاء المفتوح، هي الفضاء الذي أدّت إليه ثورة الاتصالات التي يفترض أنها ما زالت في بداياتها. وهي تنبئ بإمكانات لا تقل أهمية عما نتج عن الثورة الزراعية (قبل عشرة آلاف عام) وعن الثورة الصناعية قبل قرنين ونصف. ومن حق المرء أن يتساءل عما إذا كان تقدم تقني فرعي (ثانوي) يمكن أن تبنى عليه نتائج كما على الثورة الزراعية أو الصناعية. ومن حق المرء أن يتساءل أيضاً عما إذا كان اتساع النتائج المتوقعة يتناسب مع مدى اختراق ثورة الاتصالات للمجتمعات البشرية في مختلف أصقاع الأرض؛ إذ من المعلوم أن قلة من الناس، رغم التقدم الحاصل، هي التي تستخدم الهاتف والحاسوب أو تشاهد التلفزيون، أو تتأثر بكل من هذه الأدوات. والسؤال الأهم هو هل تؤدي «ثورة الاتصالات» إلى فضاء مفتوح أم تزيد الفضاء المغلق انغلاقاً؟ وهل الإشكالية الحقيقية هي إشكالية مشاهد إضافية، أو معلومات تفيض بها الشبكة، أو هي إشكالية نظام رأسمالي يطور أساليبه بواسطة أنظمة الاتصالات والخدمات من أجل مزيد من نهب الثروات واستلاب عمل الناس، فتزداد الهوة بين الأغنياء والفقراء، وبين بلدان المركز وبلدان الأطراف؟ وهي قد ازدادت أضعافاً مضاعفة مع «ثورة الاتصالات»: فهل تزايدت إمكانيات التحرر أم أن الأمر يحتاج إلى شيء آخر

لقلب النظام الرأسمالي ووضع حد لعمليات النهب والنصب التي تشكل جزءًا من طبيعته وبنيته؟ ومن يرفع النقاش من مستوى آليات عمل النظام الرأسمالي نفسه إلى مستوى المجاز والتشبيه، إلى مستوى «الفضاءات» المفتوحة في مواجهة الفضاءات المغلقة يبدو كمن يريد التخفيف عن النفس وترفيهها بصكوك تبيعها نصيباً في الجنة. لقد ازداد فقر الفقراء في زمن الإمبراطورية، ولا نعلم أن ذلك وسيلة للتحرر، كما لا نفهم كيف يفتح ذلك أبواب الحرية. وما يقود إلى الخطأ هو البحث في تحولات نمط الإنتاج دون البحث في نمط التبادل. فقد حدث تغير جزئي في نمط الإنتاج (ثورة الاتصالات) لكن نمط التبادل بقي على حاله، رأسمالياً أشد قدرة على الاستغلال مما قبل، ولذلك يزداد الفقراء فقراً. فقد طوّرت الرأسمالية أشكالاً جديدة للتبادل في الأسواق المالية لتوسيع نطاق سيطرتها وفرض إعادة الهيكلة (المصرفية أولاً وقبل كل شيء في دول شرقي آسيا، وغيرها من مناطق العالم) كي تمارس اقتطاعها للفوائض الاقتصادية بحرية تامة. وما كان صدفة أن حرية انتقال المال عبر الحدود تتمتع باحترام أكبر بكثير مما يتمتع به البشر (الهجرة) أو السلع (التجارة). وقد تجنّب كتاب الإمبراطورية البحث في أنماط التبادل ليستعجل باستخراج الاستنتاجات من البحث في تحوّلات أنماط الإنتاج، فوقع في المجازية والتشبيه وقصّر عن الوصف الموضوعي الشامل للنظام العالمي.

والحديث عن الفضاء المفتوح في مواجهة المغلق يقودنا مباشرة إلى البحث في ثنائية المكان، بين الخارج والداخل، حيث يتلاشى الفرق بينهما. وقد اعتبر إيمانويل كاستلز في كتابه مجتمع الشبكات (The Network Society) أن فضاء (مكان) التدفقات يتحول إلى تدفق الأمكنة (الفضاءات) بفعل شبكة الاتصالات والمعلومات والحاسوب. فأنت لا تحتاج لأن تغير مكانك كي تشاهد لعبة فوتبول في كوريا، بل يمكنك أن تبقى في لبنان أو في أي مكان آخر من العالم وتأتي اللعبة إليك حين حدوثها في كوريا، وتدخل إلى غرفة الجلوس في بيتك، وينتقل المكان إليك متدفقاً عبر الأثير. فتدفق الأمكنة، أو الفضاءات، هو ما يميز عالم الاتصالات والتسلية. ذلك أن كل شيء يتحول إلى مشهد، والمشهد يمكن نقله، فيتدفق إليك حتى ولو لم تكن راغباً

بذلك. وتتتابع المشاهد وتنغرس في الذهن حتى يصبح الذهن انعكاساً لها لا يعي غيرها. وتصبح المشاهد هي الحقيقة التي يتأسس عليها الوعي، هي الحقيقة الافتراضية التي تحل مكان كل حقيقة أخرى، مكان الحقيقة الواقعية التي تكون في غالب الأحيان حقيقة مرة ترغب النفس بنسيانها. فالتسلية في عالم الاتصالات تأخذ من الوقت قدراً مساوياً لوقت العمل الضروري في المكتب أو المصنع أو المزرعة. وتتقاسم التسلية بحقائقها الافتراضية وقت الإنسان بالتساوي مع العمل الضروري ومع النوم؛ ويتوزع الإنسان يومه بين نوم يغيب فيه عن الوعي (عدا مشاهد الأحلام)، وبين عمل ضروري يرغب بنسيانه، وبين تسلية يستخدمها وسيلة للنسيان. وهذا هو واقع الحقيقة الافتراضية التي يخلقها عالم الاتصالات، واقع النسيان أو محاولة النسيان، حيث تغيب الإرادة ولا يبقى فيها مجال للحرية.

نعم، تتدفق الأمكنة، بل يزول الفارق بين الداخل والخارج، ويحسب الإنسان، عندما يشاهد التلفزيون أو يستعرض الإنترنت أنه يمتلك العالم، وأن جميع المعلومات، مما يحتاجه أو لا يحتاجه، هي بين يديه؛ ويعتقد أن الخارج صار ملكه، لكن ما بين يديه هو مجرد قبض ريح، هو سراب الحقيقة الافتراضية في عالم المشهد المتتابع، عالم التسلية المتكاملة؛ أما الحقيقة الواقعية فهي عالم الرأسمالية الجشعة التي تنهب من البروليتاريا جزءًا من عملها بواسطة ما يسمى الربح (القيمة الزائدة) ثم تأتي على الباقي في البورصة؛ وهذا ما نشهده اليوم في بورصات العالم. ومما لا شك فيه أن الأزمة تظهر تناقضات النظام الرأسمالي على حقيقتها، وتبرز معالم الاستغلال الفاحش. وبفضل الحقيقة الافتراضية تظن أنك تملك ثروة متمثلة بأسهم تتداولها في البورصة، لتفيق في اليوم التالي وتجد أن قيمتها قد تبخرت، أو بالأحرى انتقلت من جيبك إلى جيب أخرى لتعود الحقيقة الواقعية إلى تأكيد نفسها، وتضطر بعد تقاعدك إلى العودة للعمل بعد أن تبخرت ثروتك في سوق الأسهم.

ومع زوال الفارق بين الداخل الخارج يزول الفارق بين الخاص والعام، وتحسب الذات الإنسانية (الداخل) أنها سيطرت على العالم (الخارج)، وتظن

أنها تفيض إشراقاً على الكون، وإن ما بداخلها يسيطر على الخارج. ويفترض المشهد، الحقيقة الافتراضية، أن العالم قد صار يتشكل من ذوات وحسب، وأن الكون كله مجال خاص، وأن المجال العام قد تلاشى أو لم يعد ضرورياً. وعندما يتشكل العالم من ذوات، مجرد حيوات خاصة، لا يكون هناك مجال للعام. وتزول السياسة كما يبشرنا الكتاب، أو تصبح غير ذات بال. وبعد أن يشير إلى البيوسياسي في أول الكتاب يتلاشى السياسي في آخره، ويقف القارئ مشدوهاً مشوشاً ومعتقداً أن المشكلة هي في ذهنه الذي لا يستطيع التقاط جميع أبعاد المسألة في الكتاب الذي يقول أحياناً أشياء كثيرة شبه مفيدة ولا يكاد يقول الشيء المفيد حقاً. ولا ندري كيف تزول السياسة (بعد أن انتهى التاريخ) وتبقى إمكانيات الحرية التي يبشرنا بها الكتاب، فهل هي إمكانيات حرية الإنسان من سيطرة المتسامي ومن استغلال رأس المال أم هي الحرية الوهمية التي تضمن للمستامي مكانه في الوقت الذي تتيح للرأسمال مزيداً من فرص الربح والنصب والسرقة؟

تبدو جميع الثنائيات الواردة في الكتاب مغرية. وسردها يأتي لذيذاً يروق لذائقة اليساريين القدامى الذين ما سمعوا هذا اللحن منذ زمن طويل، لكن ما لا نقبله هو إنكار الديالكتيك (الجدل) لإيصال القارئ إلى الاستنتاج بأن هذه الثنائيات لا تعبر عن تناقضات حقيقية وبأن النظام الرأسمالي يسير في بحر هادئ، وأنه قد تحول إلى إمبراطورية تحمل في طياتها إمكانية التحرر دون عناء طويل. فهكذا، وبكل بساطة تكون الولايات المتحدة إمبراطورية غير إمبريالية في زمن الفضاء المفتوح (من مرحلة تأسيسها إلى بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر) ثم تتحول إلى إمبريالية حتى نهايات القرن العشرين. حينذاك تظهر شبكة الاتصالات اللامحدودة البداية والنهاية، التي تعيد خلق الفضاء المفتوح بشكل آخر، فتعود الولايات المتحدة غير إمبريالية لتقود الإنسانية إلى شاطئ السعادة. ويريدنا الكتاب أن نقتنع بأن الرأسمالية هي التي هزمت الإمبريالية، فالرأسمالية تحتاج إلى توسع دائم وتفترض فضاء مفتوحاً من أجل بنائها. أما الإمبريالية فهي الفضاء المغلق الذي لا تستطيع الرأسمالية البقاء في إطاره.

لقد تحرر الرأسمال في إطار الشبكة الإمبراطورية، وهذا أمر صحيح. فالتدفقات المالية لا قيود عليها. والتجارة الدولية تكاد تتحرر بفضل الغات ومنظمة التجارة الدولية، وإن لاحت عثرات هنا وهناك (زراعة أوروبا ـ وفولاذ أميركا، اللذان يستدعيان عودة الحواجز الجمركية. لكن الإنسان لم يتحرر في إطار الشبكة الإمبراطورية. إذ تشتد القيود على حركة (تدفق) الإنسان. فالنظام يسمح بجميع التدفقات (المالية والسلعية إلخ...) لكنه لا يسمح بالتدفقات البشرية. وإذا لم تكن لدى الإنسان إمكانية الحركة دون قيود، فما معنى الحرية؟ يقول الكتاب إن الواقع شيء والإمكانيات المتاحة شيء آخر. ويجيبه المهاجرون الفقراء غير الشرعيين بأنهم لا يريدون صكوك غفران في الجنة، بل يريدونها الآن، يريدون تأشيرة سفر إلى حيث يجدون عملاً لسدّ الرمق وحسب. ويعرف هؤلاء سلفاً أن دعاءهم لن يستجاب، إذ الحرية (الحركة) المتاحة في الشبكة الإمبراطورية هي للمال والسلع لا للبشر. إلا من كان منهم مميزاً: ويقودنا ذلك إلى عنصرية ما بعد الحداثة.

أثبت إيفان هانافورد في كتاب «العنصرية: تاريخ الفكرة في الغرب» أن العنصرية جزء من الحداثة، وأن ذروة نموها جاء في القرن التاسع عشر. وأوضح مارتن برنال في كتاب «أثينا السوداء» أن الثقافة الغربية في القرن التاسع عشر صادرت التاريخ الأوروبي وقطعت صلة الغرب (أوروبا القديمة) بالعالم القديم (مصر، بلاد الرافدين، بلاد كنعان وفينيقيا)، واعتبرت تطوّر الغرب اللاحق وليد بيئته، أي امتداداً لتراث اليونان والرومان وحسب، دون تأثر بالحضارات الأخرى. هذا مع العلم بأن التخلي عن الصلات بالحضارات القديمة لا يخالف الحقائق التاريخية وحسب، بل يضرب بعرض الحائط اعترافات اليونانيين القدماء أنفسهم (هيرودوت وهوميروس وغيرهما) بهذه الصلات. وكان ذلك التطوّر الثقافي حصيلة انتصار أوروبا ابتداء من العام 1800، أو قبل ذلك ببضعة عقود. ويوضح أندريه غوندر فرانك في كتاب «الشرق يصعد ثانية» أن أوروبا قبل ذلك التاريخ لم تكن صاعدة، ولم تكن هي الطرف الأقوى ولا الأكثر تقدماً في مواجهة آسيا لا من الناحية الاقتصادية ولا الثقافية، رغم أنها كانت الأكثر استخداماً للعنف، ولوسائل الحرب في

التجارة (كما يبرهن شوذري في كتابه عن تجارة المحيط الهندي حتى العام 1740). فالعنصرية الغربية سواء أكانت تتعلق بتفوق العرق الآري، أو بدائية ذوي البشرة السوداء، هي معادلة إيديولوجية تتوخى البراهين العلمية الزائفة من أجل التمييز بين الأعراق البشرية (والأعراق أيضاً تزييف إيديولوجي) لمنح بعضها سمات التفوق وأخرى سمات الدونية والتأخر؛ ولتبرير الكولونيالية بحجة أن التوسع والتقدم الإمبريالي يفيدان الشعوب التي يتم إخضاعها، إذ يطرح عليها نموذج التقدم والحداثة والرقي، الذي كانت تجهله وتعجز بالتالي عن اتباعه دون «مساعدة» الآخرين. وقد وقع ماركس في الفخ حين اعتبر أن للإمبريالية وجهاً تمدينياً تحضيرياً رغم المآسي التي تنتج عنه، ورغم الاستغلال البشع الذي يمارس بواسطته.

ويذكرنا كتاب الإمبراطورية، محقاً، بتغير شكل العنصرية في زمن ما بعد الحداثة، فهي الآن ثقافية بعد أن كانت عرقية بيولوجية. وما معاملة المهاجرين، كوضع العوائق في وجه حركتهم، وملاحقتهم وتجميعهم في مراكز معزولة عن غيرهم، إلا الممارسة العملية لهذه العنصرية الجديدة القديمة. وتدعي ما بعد الحداثة أنها فارقت العنصرية لأنها لا تعترف بأثر اللون والعرق والجنس، وتلتمس مختلف أنواع الشكر من البشرية في مختلف أصقاع المعمورة لأنها تخلت عن التمييز العنصري، فهي لا تكترث إلا لحقوق الإنسان. بالأحرى هي تصدر حقوق الإنسان، وهناك من لا يستقبل ذلك بترحيب حار. وهؤلاء الذين لا يرحبون بحقوق الإنسان، أو بالأحرى لا يرحبون بنموذج معين، ومرسوم سلفاً، من حقوق الإنسان يجب أن يعاقبوا. فما بعد الحداثة تنزعج من هؤلاء الذين يدعون الحق بصنع حقوقهم الإنسانية على النمط الذي يرغبونه، وهناك نمط واحد جاهز للتصدير، وعلى الجميع استيراده. وحقوق الإنسان التي صُنِعت في الغرب قيم كونية، وكل ما هو كوني يستحق أن يعتبر في مستوى الإلهي، المقدس الذي يتوجب على كل صاحب إيمان أن يدافع عنه، حتى لو استدعى الأمر التضحية بالنفس. وقديماً كانوا يطلبون التضحية بالنفس دفاعاً عن الإرادة الإلهية، أما في عهد الحداثة فإن الرسالة التمدينية التحضيرية هي ما يستحق الفداء (وهذا هو فحوى

العلمانية)، وفي عهد ما بعد الحداثة تحتل حقوق الإنسان (المسبقة الصنع) مكان الرسالة التمدينية السابقة ومكانة الذات المقدسة قبلها.

لم تدّع الحداثة دفاعاً عن حقوق الإنسان، بل قدمت للبشرية نموذجاً يحتذى. فكانت اندماجية تدعو إلى دمج الآخرين في إطار النموذج وحسب قواعده. وكان على الأمم الأخرى أن تصبح غربية، أو أن تتظاهر بذلك، أو على الأقل أن تنشأ فيها أقليات تتبنى النموذج الغربي، وتتكلم لغته. وما كان صعباً أن يوجد لدى كل مجتمع فئة من الناس الذين كانوا سعداء بتلبية نداء الحداثة، أي النموذج الغربي. وعلى كل حال كان الاحتلال الكولونيالي هو الضمانة الدائمة التي تؤدي إلى إيجاد من يتبنى النموذج بالقسر، إن لم يوجد من يقتنع به تلقائياً، وإلى إجبار هؤلاء «الحداثيين» على قمع شعوبهم وتدجينها باسم الرسالة التمدينية إياها. وكما كانت الدول القومية الأوروبية الاندماجية سبباً للحداثة، فإن تدفق الحداثة إلى بلدان العالم الثالث كان سبباً لنشوء دول قومية اندماجية، بل هي بالأحرى تزعم أنها فوق الفروق وتتجاوزها بل تقمعها. ولا يعني ذلك أن هذه الدول، التي تزعم أنها قومية بمعنى أنها مطابقة للأمة التي تقبع فوقها، قد استطاعت إزالة الفرق الإثنية والثقافية والمحلية، ناهيك بالطبقية الفئوية، لكنها تضع فوقها طبقة سميكة من إسفلت الأجهزة القمعية السوداء وتتناسى وجود ما تحتها. لذلك يبقى وجود الحداثة مهزوزاً في بلادنا.

أما ما بعد الحداثة، حسب ما يقول الكتاب، فإنها لا تتناسى الفروق ولا تتجاهلها بل تستخدمها، أي تديرها وترفع من شأنها. ولا تستطيع الإمبراطورية الكونية أن تعيش إلا على قاعدة ما هو محلي. وفضاؤها المفتوح رهن بالمحلي. فذلك هو ما يوفر لها أيدي عاملة رخيصة، ورخص اليد العاملة لا يتأتى إلا من كونها مادة خاماً، مادة أولية لم تتعوّد بعد على المطالبة بالحقوق، مادة خاماً ترضى بأقل مستوى من العيش. وفضاء الإمبراطورية المفتوح ليس هو الأفق الذهني، المنفتح على لانهايات الفكر والعقل، بل هو ذلك الخزان الهائل من الأيدي العاملة الرخيصة، التي لا سبب لرخصها إلا الجوع والحرمان من فرص العمل. والشركات المتعددة القوميات، أو بالأحرى

العابرة للقوميات والدول، هي وحدها التي تجد أمامها فضاء مفتوحاً من جحافل الأيدي العاملة الممدودة لالتقاط فرص العمل بأرخص الأجور. وترحب الشركات العابرة للدول والقوميات بهذه الأيدي العاملة شرط أن تبقى حيث هي، فتنتقل إليها المعامل والمعدات والتجهيزات، وهذا هو المعنى العملي الوحيد لتعبير «تدفق الأمكنة» أو تدفق الفضاءات (في مقابل تعبير فضاء التدفقات القديم، الذي يعبر عن عصر الحداثة أي قبل ما بعد الحداثة). والرأسمال لا يعرف إلا فضاء واحداً هو فضاء المعمل أو المكتب الذي يجني الربح في إطاره، وهذا المصنع أو المكتب هو وحده الذي يتدفق. أما الإنسان بإنسانيته، فإنه يبقى متجمداً، يبقى منتظراً الفرصة، فرصته في العمل التي تجعل منه موضوعاً للربح. فهو يبقى دائماً في مرحلة ما قبل الذاتية، وما يزال الرأسمال هو الذي يقرر مصيره.

تكره الحداثة الفروق وتسعى لإزالتها عن طريق عصا الاحتلال الغليظة. فهي إمبريالية بطبيعتها: وهي اندماجية بحكم الضرورة أيضاً. لأن الوحدات السياسية القادرة على ممارسة الإمبريالية هي الدول القومية التي لا تستطيع الاعتراف بآخر في داخلها أو حتى في خارجها. أما ما بعد الحداثة فإنها تتحكم عن بعد، وتستعمل عصا طويلة تبدو غير غليظة بسبب طولها. لكنها تكفي لفرض شروطها عن طريق الرقابة والإشراف لا عن طريق التحكم المباشر الذي يفرض الانضباط على الجميع؛ وعن طريق الإقناع بواسطة القصف الدائم بالمشاهد المتدفقة لا عن طريق العنف الذي يخيف ولا يقنع.

تتحكم ما بعد الحداثة عن طريق إدارة الفروق، ولكي تديرها فهي تعترف بها وتغذيها وتدعمها؛ والأنتروبولوجيا على استعداد دائم للاعتراف بأي إثنية أو ثقافة يتكلم بلغتها بضعة أشخاص (لا مئات ولا آلاف ولا ملايين). وتفيق الفروق وتستيقظ الإثنيات في عصر ما بعد الحداثة التي تجلس على قمة الإمبراطورية وتقهقه سعيدة بتناحر الإثنيات التي تتناحر تناحراً أبدياً يتميز بالبلاهة والعدمة. وتتدخل إمبراطورية ما بعد الحداثة بكل براءة لتقدم المساعدات الإنسانية لهؤلاء الذين لا يعرفون كيف يساعدون أنفسهم (كما في الصومال). لكنها على استعداد تام لكي تستشرس وتؤطر العالم وراءها عندما

تتعرض المصالح الأساسية للخطر (كما في العراق) أو عندما تتعرّض الصورة الغربية الأوروبية للاهتزاز (كما في يوغسلافيا). فما بعد الحداثة ليس مرحلة تلي الحداثة، بل الحداثة مع بعض الإضافات، التي تعني إعطاء الفرصة لمن يريد الانضواء بغير استعمال القوة. لكن القوة جاهزة أبداً للاستعمال. وعنصرية ما بعد الحداثة ليست إلا عنصرية الحداثة مضافاً إليها الاعتراف بالحق بالوجود. لكنه حق بالوجود مشروط بالدونية، ذلك أن إلغاء الأبارتيد (التمييز العنصري) من جنوبي إفريقيا لا يعني محوه من الوجود بل يعني فقط تعميمه على الجميع، على كل الشعوب التي خضعت سابقاً للإمبريالية وللاحتلال الكولونيالي. وكما أن الراديو (المذياع) لم يلغ الجريدة، والتلفزيون لم يلغ السينما، فإن ما بعد الحداثة، لم يلغ الحداثة بل تجاوزها بمعنى أنه طورها وأعطاها أبعاداً إضافية.

تبث ما بعد الحداثة المشهد من مركز واحد (أو من بضعة مراكز)، وهذا هو معنى كونية الإنترنت والأقنية التلفزيونية الفضائية. وهي تفترض اندماجاً على مستوى الكون، أو على الأقل على مستوى الكرة الأرضية. لكنها تبث حقائق افتراضية، لا تستطيع اختراق المحلي وإن كانت قادرة على تغليفه بطبقة من الأثر التي تحافظ عليه بمقدار ما تعزله (وحفظ المواد الغذائية يعتمد على مبدأ منع التفاعل مع الأوكسجين بالعزل عنه). فتبقى كونية ما بعد الحداثة، أو عالميتها وعولميتها افتراضية وهمية، مصنوعة لا لتحل مكان المحلي المتعدد، بل لتطويعه وتدجينه. وهي تسيطر بمقدار ما تقطِّع أوصال المحلي وتجعل منه جزراً معزولة، لكنها في جميع الأحوال تعجز عن التعبير عنه وتبقى فوقه وحوله دون النفاذ إلى داخله. وهذه تعدّدية تسمح بها ما بعد الحداثة، بل تديرها وتستخدمها وتستغلها، كما يقول كتاب الإمبراطورية. لكنها تعددية الحضارات والإثنيات والأعراق، لا التعددية داخل الفرد التي تمنحه تعدّد الإمكانيات وتعدّد الخيارات وتجعل حريته أمراً ممكناً ويصير بإمكانه تجاوز الغريزة إلى الإرادة. فالغريزة الحيوانية هي الصفات الطبيعية البيولوجية التي تقرر أفعال الحيوان عفوياً وتلقائياً دون أن يكون له خيار فيها، أي دون أن تتوفر لديه البدائل لها. والغريزة الثقافية هي التي تفترض صفات ثقافية

جوهرية لدى كل ثقافة. وهي التي تقرر أفعال الأفراد الذين ينتمون إلى هذه الثقافة، وهي التي تملي عليهم سلوكهم. والإرادة الإنسانية تكون معدومة عندما لا تتاح أمام الفرد سوى أفعال مفترضة سلفاً ومتضمنة في انتمائه البيولوجي أو الثقافي. والإرادة لا تظهر إلا عندما تتعدّد الخيارات فيتجاوز الإنسان ثقافته وطبيعته ويعمل على أساس غير متوقع، فيتمرد على طبيعته وثقافته، بل يتجاوزهما. ولا يكون الإنسان ذاتاً إلا مع الإرادة، أما مع الغريزة فهو يبقى موضوعاً منفعلاً بسماته الطبيعية والثقافية. وتستطيع الذات التجاوز لأنها تمتلك الإرادة وتعبر عنها، أما الموضوع فيضطر إلى تكرار نفسه، أو بالأحرى يُفرض عليه التكرار.

صحيح، كما يقول كتاب الإمبراطورية، أن الإمبريالية تسعى كي يتمثل الجميع رسالتها التمدينية التي لا تعني أكثر من إخضاع مجتمعات الأطراف واستغلالها، والإمبراطورية تسمح بالاختلاف، بل إنها تديره وترعاه أيضاً، لكنه اختلاف الهويات التي لا تترك للإنسان مجال الاختيار وتحرمه من البدائل، اختلاف الإنسان ذي البعد الواحد، كما عبر عن ذلك هيربرت ماركوز في كتابه الذي يحمل هذا العنوان، الإنسان المحروم من ممارسة حقه، بل من واجبه في السياسة وفي تقرير المصير. فإنسان الإمبراطورية الجديدة، إمبراطورية ما بعد الحداثة، ليس إلا الهوية المعطاة، الهوية التي يحددها له التاريخ والتراث، فيتصرف على أساس ما يعطى له منها لا حسب رؤيته لمصلحته وموقفه من الآخرين، ويخوض حرب صراع الحضارات (المزعوم)، أو حوارها. وفي هذه الحالة لا يكون هو الذي يحاور أو يصارع بل هي الحضارات (أو الثقافات) التي تفعل ذلك ويكون هو وقوداً لها. وتنجح مراكز البحوث الاستراتيجية الأميركية التي أنتجت هنتنغتون في تحديد موقع كل مجتمع في هذا العالم. وتجد شعوب البلدان الطرفية التي نال معظمها استقلاله بعد الحرب العالمية الثانية أن استقلالها قد أعيد استلابه، وأن حق تقرير المصير بعيد عن متناول يدها، وأن ميزان القوى أشد ميلاناً لغير صالحها، وأن تجديد النضال من أجل الحرية يلاقي صعوبات أشد من السابق. فالهوة الاقتصادية بين هذه البلدان، وبلدان المركز أوسع بمرات من

أية مرحلة سابقة.

وتكتشف الشعوب المستغلة أن التعددية المتاحة في ظل الإمبراطورية الجديدة هي تعددية الحضارات والثقافات، وأن المطلوب من أجل التحرر هو التعددية داخل كل ذات فردية. ودون هذه التعددية يكون كل فرد محشوراً في الزاوية، وغير قادر إلا على الالتزام بالموقف المفروض عليه وبالهوية المعطاة له. وتجد كل ذات فردية أنها عاجزة عن صنع الهوية التي تعبّر عن إرادتها لتصير مشروعاً سياسياً، وتجد كل ذات فردية أنها موضوع للهوية بدل أن تكون صانعةً لها. وهذا ما يقود حتماً إلى الأصولية. وهذه أصولية تنتج عن الاختلاف، علماً بأنها كانت تفترض التماثل والتمثل. ويبدو الأمر غريباً للوهلة الأولى، لكن الأصولية هي واقع العولمة الجديدة التي تهيمن في المركز الإمبراطوري كما في بلدان الأطراف(*). وهي ليست حصيلة الهزيمة لدى الشعوب المغلوبة (كالعرب، والمسلمين عموماً) بل هي وليدة انتصار الإمبراطورية التي لا يعرف عالمها قيمة غير المال الوهمي، مال المضاربات والبورصات والتضخم والنهب بأكثر أشكاله فداحة.

تعرّف الأصولية نفسها بأنها نزعة إصلاحية، فهي تدعي انحطاط الواقع الحاضر عما كان يفترضه الأصل (والأرجح أنه أصل مزعوم أو متوهم). وهي تعمل على العودة إلى الأصل سواء كان نصاً مقدساً أو مرحلة تاريخية معتبرة أنها هي المثال الأعلى. وغالباً ما تكون الدعوة إلى العودة لنص مقدس محاولة لاسترجاع حياة الجماعة الأولى التي بنيت حول هذا النص. وفي ذلك إنكار للتاريخ اللاحق للجماعة الأولى، فالتاريخ سيرورة عالم الكون والفساد، حسب التعبير الأرسطي، بينما المطلوب هو استعادة الحالة المثالية، التي تحاط بهالة من القدسية التي تمنح الشرعية للنضال الاسترجاعي، حتى ولو خلا من كل الممارسات الأخلاقية. فالأخلاق تفقد دورها كمثل أعلى

(*) لفت نظري بعد الانتهاء من كتابة هذا المقال، تعبير «الأصولية الاقتصادية» الذي استخدمه جوزيف ستجلتز في كتابه «العولمة والشكاوى منها» لوصف سياسات العولمة التي يطبقها صندوق النقد الدولي بدعم من وزارة الخزانة الأميركية.

وكموجه للسلوك البشري، وتصير ثانوية مستتبعة للنضال من أجل استرجاع الجماعة الأولى المثالية. وعندما تصبح الأخلاق أداة لشيء آخر فإنها تفقد أهميتها، بل تتخلى عن طبيعتها.

تنتشر الأصولية في أرجاء الإمبراطورية الجديدة لا كنقيض لاتجاه العولمة فيها بل كشرط من شروطها، فالإمبراطورية التي ترعى الاختلاف وتديره لا تتسامح مع «الأصول» كشر لا بد منه بل تستند إليها كي تحقق نفسها كإمبراطورية معولمة. صحيح أن هذه العولمة زائفة كأممية تسعى لإعادة جمع الإنسانية في مشروع واحد، لكنها هي البديل عن الأممية التي لم تتحقق. فهي كالصفقة الجديدة (new deal) الأميركية التي كانت بديلاً عن البلشفية التي لم تتحقق. وكما جاءت الصفقة الجديدة لاحتواء المشروع البولشفي، ونجحت في ذلك، تسعى الإمبراطورية لسحق النزوع الأممي، عن طريق الأصولية. وبإمكانها أن تفلح في ذلك ما لم تستعد قوى التحرر التعددية حيويتها، كما يدعو إلى ذلك كتاب الإمبراطورية.

أقلعت الإمبراطورية (العولمة الجديدة) عن التمثل (فرض الإذعان على الشعوب المغلوبة من أجل قبول الرسالة التمدينية للغرب الحداثي). وتسامحت مع الاختلافات من أجل أن تديرها كي يسهل عليها فرض سلطتها العالمية المعولمة. فما تعولم من العالم إلا سيطرة رأس المال. وإذا سأل سائل، ما الضرورة إلى ذلك، علماً بأن رأس المال معولم منذ البداية، أي منذ خمسة قرون وأكثر، يمكن الجواب أن ضرورات إجهاض حركات التحرر الوطني فرضت ذلك على النظام الرأسمالي الذي واجه الثورة البولشفية وحركات التحرر الوطني وبلدانها المستقلة حديثاً في وقت واحد، فاستوعب الأولى استيعاباً أدى إلى سقوطها، ومنع الثانية من التطور والاتصال فيما بينها كي تشكل العولمة أو الأممية الحقيقية في عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية ـ عالم ما بعد الحداثة. وقد ظنت قوى الثورة الأوروبية المعادية للرأسمالية في بداية القرن أنها انتصرت على الرأسمالية بالثورة البولشفية، وحركات العصيان التي سبقتها أو تلتها في أماكن عدة. وظنت شعوب العالم الثالث أنها قد تحررت من هيمنة المركز الرأسمالي بعد منتصف القرن العشرين

لتكشف بعد عقدين أو ثلاثة أن ما كان متوقعاً لم يتحقق. فقد خرج الرأسمال العالمي وحده منتصراً في آخر القرن العشرين، ووقف وحده مسيطراً على العالم، وسيطرته وحدها هي العالمية المعولمة؛ وكل ما تبقّى يجد نفسه ممزقاً مشظى مفتتاً يستحق الشفقة ويرجوها من السلطة الإمبراطورية.

لكن السلطة الإمبراطورية ترفع رجلها وتدوس على الإنسانية، وفي عينيها نظرة الاحتقار لكل الآمال واحتمالات التحرر، ويصرخ رئيسها بكل صلف وبلاهة، من معنا نسكت عنه، ومن ضدنا سوف نسحقه، نحن آلهة الخير وأعداؤنا عبدة الشيطان: وبقية الخطاب يمكن لأي قارئ أن يتابعها في خطاب دبليو بوش وأعوانه، بل في فكر أساتذة الجامعات ومراكز البحوث الأكاديمية والاستراتيجية الذين يروجون لاستخدام العنف والقمع وسحق الشعوب باسم مبدأ الحرب العادلة، فكأن الحرب والعدل يمكن أن يلتقيا تحت سقف واحدة أو في فعل واحد، لكن المنتصر يرى نفسه جميلاً حتى ولو ارتكب كل أنواع الجرائم؛ وهو يستطيع أن يبرر أفعاله بحكم انتصاره، إذ لديه القوة والتسلط الفكري.

وما الأصولية إلا الثنوية المانوية التي تتبناها الإمبراطورية في خطابها السياسي، فهي التي تحد من الخيارات وتلغي السياسة وتحشر الإنسانية (بما فيها نفسها) في زاوية اللاخيار بين الخير والشر. أما أصولية المسلمين والهندوس وبوذيي الصين، وغيرهم من الإثنيات والأديان والقوميات والأعراق في مختلف أنحاء العالم. فهي في مثل حالة الرديف المحلي؛ وربما كانت الحصيلة الحتمية أحياناً، للنظام الإمبراطوري الجديد، نظام الرأسمالي العالمي في لحظة انتصاره الجديدة، التي يضيفها إلى انتصاراته السابقة ويحقق بها الانتقال من الحداثة المزعومة إلى ما بعد الحداثة الوهمية. وتتراكم آلام الشعوب المغلوبة وعذاباتها. ويزداد قلقها ويأسها فتحتمي بما تملك من إنتاج معدوم (أو إنتاج منهوب لا تستطيع وضع اليد عليه)، ومن تراث موهوم ومن حقائق صغيرة وإنجازات تافهة. ويسمون ما لدى هذه الشعوب من ماض وتراث تقليداً يتحول إلى أصولية في لحظات اليأس المتواصلة. وتدان هذه الشعوب التي تتطلع إلى فوق فلا ترى إلا الرأسمال العالمي الذي ينكرها

ويستغلها في آن معاً، وتتطلع إلى ماضيها علها تعزّي النفس بأمجادها فلا تجد إلا الأوهام وكوابيس الأحلام، وتفتش عن مرجعية جديدة لن تراها إلا في استعادة الذات بالخروج على الماضي والثورة على الرأسمال. لكن صنع المستقبل عن طريق الذات يتطلب نضالاً في وقت يميل ميزان القوى لغير صالحها، إذ تزداد الهوة بين الفقراء والأغنياء، في الأطراف وفي المركز. وهذا هو المأزق الذي يقلل من أهميته كتاب «الإمبراطورية»، وإنْ بشّر به.

لكن الكتاب توقّع حرب الإرهاب حيث تصير الجيوش قوى شرطة؛ بعد أن كان احتكار الدولة للعنف يتوزّع على مهام خارجية للجيش وداخلية للشرطة. وعندما تنتصر الإمبراطورية ويتعولم عالمها تصير جميع مهام العنف الرسمي داخلية، وتتحول الجيوش إلى قوى شرطة. وينطبق ذلك على جميع جيوش الدول المختلفة التي تأتمر بأمر حكومة العالم. والفرق بين جيش الإمبراطورية المركزي (الأميركي) والجيوش الأخرى هو كالفرق بين الحرس الجمهوري والوحدات الأخرى في بلدان العالم الكثيرة. فالجيش المركزي (الحرس الجمهوري) يمتلك أفضل المعدات وأحدث التجهيزات، ولا يتعرض أفراده للموت إلا في حالات نادرة (حرب العراق، وحرب يوغوسلافيا، وحرب الأفغان) وهم يفضلون القصف بالطيران والصواريخ لإنزال أقصى الخراب بالعدو دون التعرض للإصابات. أما الجيوش الأخرى فهي للمهام الأرضية المبتذلة التي لا يعتد بمن يموت بسببها سواء أكان من هذا الطرف أو ذاك. وهذا كتاب دايفيد هالبرستام عن «الحرب في زمن السلام: بوش وكلينتون والجنرالات» يتحدث عن العقيدة العسكرية الأميركية التي تهدف إلى خوض حروب دون إصابات؛ دون إصابات للجنود من شعب الله، المميز الأميركي. وهذا شكل آخر جديد للعنصرية. ولا بد أن يكون الجنرالات الأميركيون عارفين بآلية صنع القرار الإمبراطوري، وبجدوى حروب الإرهاب التي يقررها سياسيون رفض معظمهم التجنيد الإجباري واحتالوا عليه.

إذا كان العالم معولماً فعلاً، وإذا كانت الدولة القومية (أو غير القومية) قد فقدت دورها، فإن الحروب التي يشهدها العالم هي حروب داخلية، حروب ضمن النظام الواحد، حروب أهلية. والحروب الأهلية تدار عادة بين

الأخوة، والأخوة في هذه الحالة هم أصوليو العالم الذين يصادرون وعي الجمهور. وهي ليست حروباً بين النظام العالمي وخصومه، فهؤلاء سواء أكانوا بلاشفة أو حركات تحرر وطني، قد هزموا، بل هي حرب (أو حروب) بين النظام وأبنائه. وما رجال القاعدة إلا مقاتلين تربوا على القتال من أجل هذا النظام، وما الطالبان إلا حركة أنشأها النظام أيضاً). ولا تقتصر أبوة النظام على هؤلاء الأصوليين الدينيين.

إن أهم أبناء النظام هو منطقه الذي حملته ما بعد الحداثة إلى نهاياته فأدت إلى تفجيره. فقد جاءت الحداثة بالدولة القومية وحق تقرير المصير. وعندما يفرَّغ حق تقرير المصير من السياسة من إمكانية أن يعيش الناس سوية، مهما اختلفت أعراقهم وإثنياتهم، ومن إمكانية أن ينشئوا التسويات الضرورية من أجل العيش سوية، فإن لكل جماعة مهما صغرت (وهناك لغات يتكلمها بضع مئات من الأشخاص فقط) الحق بالانفصال. والحق بالانفصال يعني، فيما يعنيه، الحرب على الدولة وعلى الأقليات الأخرى وعلى الأكثرية. وقد اقترحت أميركا الإمبراطورية تطبيق مبدأ حق تقرير المصير، بعد الحرب العالمية الأولى، لكنها استنكفت عن الدخول في عصبة الأمم، ثم عادت بعد الحرب العالمية الثانية، لتحتضن الأمم المتحدة. لكن الأمم المتحدة، لم تستطع أن تكون برلماناً لدول العالم بسبب سياسات الولايات المتحدة الهادفة لأن يعلو صوتها فوق صوت الجميع، فاستخدمت مجلس الأمن حيث تتمتع بحق الفيتو، وما عاد باستطاعة الأمم المتحدة أن تفعل شيئاً إلا عندما تنضوي تحت لواء السياسة الأميركية.

وإذا أريد المقارنة بين دول المركز الرأسمالي (أوروبا الشمالية الغربية وأميركا الشمالية) ودول الأطراف، يمكن القول إن الأولى نشأت وتمكنت في مرحلة الحداثة وفرضت التمثل والاندماج على شعوبها، ولم يبق لاختلاف اللغة الإثنية والعرق فيها إلا بقايا متفرقة، أما دول الأطراف فقد نشأ معظمها بعد الحرب العالمية الثانية، في مرحلة ما بعد الحداثة، حيث لم يكن لديها الوقت لفرض التمثل والاندماج على شعوبها، وحيث تدير الإمبراطورية الجديدة (العولمة الأميركية) ثقافة الاختلاف، وتتلاعب بالفروق الإثنية والثقافية

واللغوية داخل كل دولة، كل ذلك باسم حق تقرير المصير و«حقوق الإنسان» الأخرى. فتبدو شعوب العالم الثالث (سابقاً) بلهاء إذ لا تستطيع التحكم بالاختلافات والفروق داخلها، ولا تستطيع بالتالي التشبه بمجتمعات دول المركز الرأسمالي، وتدان حكوماتها التي تلجأ إلى مختلف وسائل القمع والعنف للحفاظ على وحدة دولها ولتلافي الحروب الأهلية ولفرض التمثل والاندماج قسراً؛ بل يصبح القمع حاجة لديها لا لتفرض على شعوبها ما لا تحبه أو ما لا ترغب به وحسب، بل لتتماشى مع متطلبات النظام الإمبراطوري. فمأزق هذه الدول هو أنها لا تستطيع التوفيق بين حاجات شعوبها متطلبات النظام العالمي إلا بأسلوب لا عقلاني ولا إنساني متمثل في قمع شعوبها والخضوع للخارج كي تنقذ رأسها.

في نظام الإمبراطورية الجديدة (المعولمة) تنتصر ما بعد الحداثة على الحداثة، والتفكيك على الدمج، والانفصال على التمثل. وتنشأ الدول الجديدة، التي ظنت أن حروب التحرر الوطني كافية لتحررها، متشكلة في جماعات إثنية وثقافية وعرقية تستعد كل منها لممارسة حق تقرير المصير، وتنتصر الأنتروبولوجيا على السياسة، وتنسج كل جماعة إثنية تاريخاً لها، وتتحول الجماعة إلى جوهر أبدي. وعندما تختزل الحياة في جواهر يلغى التاريخ الفعلي، ليصير مجرد تجليات آنية لروح أزلية خارجية متسامية، ويخضع الفرد لوهم الجماعة، أو هكذا يطلب منه، ويصير الجميع حقائق افتراضية، وفي انتصار مرجعية الجماعة على مرجعية الفرد تذوب الذات الإنسانية وتتحكم الأصولية، فالأصولية إخضاع الفرد للجماعة، والحاضر للماضي، والذات للمتسامي. الأصولية تملك الحقيقة الأزلية المتمثلة بروح الجماعة؛ وحين يصار إلى تملك الحقيقة يصبح الآخر بربرياً أو شريراً أو كافراً مرفوضاً.

فالأصولية إنكارُ الذات ورفض الآخر في آن معاً. وفي هذا الجو حيث يتعمم الإنكار والرفض لا تبقى إلا الحرب الدائمة، حرب الجميع إلى الجميع.

وينتصر الأمن (أو ضرورات الأمن) على السياسة والديبلوماسية، فالخطر الأوسع انتشاراً هو الإرهاب، هو الجماعات الإثنية والثقافية التي تناضل من أجل حق تقرير المصير ـ الجماعات التي تمتلك في الوقت نفسه حقيقة الروح الأزلية، وتسيطر على الحقيقة الجوهرية. وبما أنها تعبر عن جوهر ما، فهي تستطيع أن تبرر لنفسها استخدام جميع الوسائل الأخلاقية وغير الأخلاقية. بما في ذلك العنف والعمليات السرية، فهي تناضل من أجل الحق، والحق هو أبداً إلى جانبها.

وتمثل دولة إسرائيل أوضح تجليات ما بعد الحداثة. فقد كان اليهود يميلون إلى الاندماج في المجتمعات الأوروبية والأميركية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (المرحلة الإمبريالية)، لكنهم آثروا الانفصال (التفكيك) في منتصف القرن العشرين، وأقاموا دولة ما استطاعت إقامة علاقات سياسية أو ديبلوماسية مع جيرانها العرب رغم اتفاقات السلام المعقودة، وآثروا حالة الحرب على السلام، وامتنعوا عن تحديد إطار دولتهم كي لا يضطروا إلى الانسحاب وإحلال السلام. وهم يفضلون حالة الحرب الدائمة على السلام مع جيرانهم، وهم يعتقدون، فوق ذلك، أن استمرار دولتهم مرهون بتفكك العرب، ويعملون باستمرار مع أولياء أمرهم الأميركيين على منع كل تعاون أو تقارب عربي، ولا يريدون من العرب إلا الأمن، ولا يجدون للفلسطينيين وبقية العرب مهمةً إلا توفير الأمن لدولتهم، ويضعون الأمن شرطاً للتفاوض لا هدفاً له. وأمن إسرائيل يعلو فوق كل اعتبار، حتى ولو أدى ذلك إلى وضع حد لحياة ملايين العرب، ولا داعي للتساؤل هل حربهم ضد الإرهاب (ضد نضال العرب والفلسطينيين من أجل التحرر وإنهاء الاحتلال) هي امتداد لحرب الأميركيين ضد الإرهاب، أم العكس، فقد اندمجت الحربان في حرب واحدة. وما عاد ممكناً تمييز إسرائيل عن أية ولاية أميركية بل إن المتتبع يحسبها الولاية الثالثة والخمسين في الولايات المتحدة. ولا ضرورة للتواصل الجغرافي، فولايات ألاسكا وهاواي (وبورتوريكو المحتلة) منفصلة جغرافياً عن الولايات المتحدة القارية.

* * *

تتخلى الإمبراطورية عن السياسة وتفضل الأنتروبولوجيا كي تستطيع التلاعب بعواطف الجمهور في مختلف أقطار العالم. فتنتشر الحرب وهي في الحقيقة حرب أهلية داخل النظام وبين أبنائه لا ضده. يعبر ذلك عن أزمة النظام الرأسمالي العالمي الذي يغرق في تناقضاته إذ يبرر الحرب (ويخلق أسبابها) ويحارب الإرهاب. ويعطي نفسه حق التدخل في كل مكان على الأرض (باسم المصالح الحيوية الأميركية) لكنه يمتنع عن التدخل إلا حين يضمن لجنوده السلامة التامة (لذلك فهو يفضل شن حرب من السماء بواسطة الطيران والصواريخ)؛ يدعو إلى الديموقراطية الليبرالية ويسلب الناس أسباب الحرية؛ يعترف بالدول الجديدة ويقوّض قواعد وجودها؛ إلخ...

لكن جميع هذه التناقضات تنبع من التناقض الأساسي للنظام الرأسمالي الذي يمكن وصفه بضمان وجود وفرة من الناس وندرة من السلع. فالنظام الرأسمالي لا يكترث للناس ولا يهمه مصيرهم ولا مستوى عيشهم، بل كل ما يهمه هو الربح، الربح أولاً والإنسان ثانياً، الربح كهدف وغاية والإنسان كوسيلة وأداة. والسعي وراء الربح يحوّل الإنسان في هذا النظام إلى أداة إنتاج فقط. والإنسان كأداة يكون فاقداً لإنسانيته، لإرادته التي تجعل منه إنساناً. لكن النظام الرأسمالي لا يستطيع البقاء دون إمكانية التوسع الدائم، وهو عندما يخرج من فضائه المغلق (الدولة التي انطلق منها) إلى بلدان أخرى، فإنه يفعل ذلك بحثاً عن الأيدي العاملة الرخيصة. وهذه لا تكون متاحة إلا عندما يتوفر الناس بكثرة، على ما يعنيه ذلك من فقر وجوع وحرمان. والفقر الذي يقدم للرأسمال جحافل جديدة من الأيدي العاملة الرخيصة هو ما يتيح تقليص كلفة الإنتاج ورفع مستوى الربح.

ويتمكن الرأسمال أيضاً من تحقيق مستويات عالية من الربح حين يفرض ندرة السلع المتاحة للاستهلاك، فالندرة تؤدي إلى ارتفاع الأسعار وإلى ازدياد معدلات الربح. فالمهم بالنسبة للرأسمال ليس تلبية حاجات الناس، وليس توفير ما يحتاجه المستهلكون، بل هو الربح وحسب، حتى ولو كان ذلك على حساب الناس وحاجاتهم. والمعروف أن دول المركز الرأسمالي تتلف كميات كبيرة من المنتجات الزراعية «الفائضة» من أجل الحفاظ على ارتفاع

الأسعار، في الوقت الذي تبث وسائل الإعلام المرئية صور المجاعات في إفريقيا وجنوب آسيا وغيرها.

ومع إنتاج الفقر ورفع الأسعار تضيّق الرأسمالية على نفسها رغم رغبتها بالتوسّع. فالفقر يقلّص القوة الشرائية ويؤدي إلى تخفيض حجم السوق ويحد من قدرة الرأسمالية على تحقيق الربح، لكنه في نفس الوقت يؤدي إلى تدني الأجور ورفع هامش الربح. ويؤدي رفع الأسعار إلى رفع هامش الربح، لكنه يجعل السلع المنتجة في متناول عدد أقل من الناس فتتقلص السوق، وكل تلك التناقضات تعمل في وقت واحد باتجاهات معاكسة. وتعاني الرأسمالية من الجدلية الدائمة التي تؤدي أحياناً إلى الأزمات عندما يتجاوز الخلل حدوداً مقبولة، أي عندما تنهار الثقة، كما يحدث الآن في البورصات العالمية وفي الأسواق المالية. وما كان الانهيار الحالي أمراً غير متوقع، فقد كتب الاقتصادي بول كروجمان كتاباً بعنوان «عودة اقتصاد الأزمة»، وذلك في العام 1998. لكن كتاب الإمبراطورية يرفض الديالكتيك. وربما كان الدافع لذلك هو رفض إعطاء دور للظروف الموضوعية في عملية التحرر الإنساني، تحرر البشرية من عبء الرأسمال ومساوئه. فنهاية النظام الرأسمالي، التي يدعو إليها الكتاب، ستحصل كنتيجة للإدارة البشرية وحسب لا نتيجة تفاقم التناقضات الموضوعية. والإرادة المسلّحة بالمعرفة هي مصدر القوة على النظام الرأسمالي. والمعرفة تتأتى للإنسان من تقدّم أنظمة الاتصالات وكل ما يتعلق بها.

ويرفض الكتاب تبعاً لذلك الدورات الاقتصادية، منكراً صحة ما كتبه والرستاين في كتاب «النظام العالمي المعاصر»، أوما كتبه أريغي في كتاب «القرن العشرون الطويل»، أو ما كتبه بروديل في كتاب «الرأسمالية والحضارة المادية». والدورات الاقتصادية تصف مراحل الازدهار والانكماش في النظام، وسواء كانت هذه المراحل تكرر بعض الملامح أو تحدث كطفرات لا تشبه واحدة منها الأخرى، كما وصفها دايفيد هاكيت فيشر في كتاب «الموجة العظيمة»، فإنها تحاول أن تصف تاريخ تطوّر النظام الرأسمالي وأن تكتشف قوانين هذه التطور. وهذا ما ينكره كتاب «الإمبراطورية» إذ يرفض الاعتراف

بالتاريخ، وإذا اعترف به فإنه ينكر إمكانية وجود قوانين لتطوره.

لا نختلف مع كتاب الإمبراطورية في التشديد على أهمية الإرادة الإنسانية في تقرير مصير النظام الرأسمالي. لكن الإرادة ليست شيئاً مجرداً، ولا هي تعمل في فراغ بل تناضل دائماً وباستمرار ضد العقبات الموضوعية وتسعى لتجاوزها. ولو لم تكن هناك ظروف وعقبات موضوعية، لما كانت هناك حاجة للإرادة، ولكان وجودها أمراً إضافياً بمثابة لزوم ما لا يلزم. يختلف المنطلق الإيديولوجي لكتاب الإمبراطورية وكذلك كتاب مجتمع الشبكات (3 أجزاء) لإيمانويل كاستلز عن كتاب توماس فريدمان «الكسوس وغصن الزيتون» الذي يهلّل للنظام الرأسمالي ويعتبر الليبرالية هي المآل الحتمي للبشرية. لكن كلاً من هذه الكتب يقود إلى النتيجة نفسها وهي أن النظام الرأسمالي يؤدي إلى التحرر الإنساني تلقائياً بفضل نظام الاتصالات. ويبالغ كل من هذه الكتب في اعتبار الآثار المترتبة على تقدّم أنظمة الاتصالات، وفي اعتبار أن هذا التقدّم قد أحدث نقلة نوعية في الوعي وفي مستوى المعرفة أو في العلاقات الاجتماعية وفي توازنات القوة بين الجمهور والسلطة المتسامية. والأرجح هو أن أزمة النظام الرأسمالي بما فيه أنظمة الاتصالات، لا نجاحاته المتتالية هي التي سوف تكون من العوامل الأساسية التي تتيح الفرص لوضع حد لهذا النظام بما يفسح مجالات التحرر الإنساني.

لقد استطاع النظام الرأسمالي العالمي تجاوز أزمات اقتصادية عديدة في تاريخه، وربما كانت الأزمات محرّكاً لتطوّره وتوسّعه ونموّه. واستطاع أيضاً التغلب على الأنظمة المضادة من الفيودالية إلى الشيوعية السوفياتية إلى حركات التحرر الوطني. وأحدث أيضاً تقدماً هائلاً على صعيد تطور الأفكار والعلوم ورفع مستوى المعيشة والصحة والتعليم، إلخ... لكن هذا النظام لم يستطع الانتصار على الشيء الأساسي الذي يتهدده، لم يستطع الانتصار على نفسه، على أزمته التي تتكرر برتابة تكاد تكون منتظمة. وهو ما يزال ينتقل من أزمة إلى أخرى؛ فلا يستطيع المستفيدون منه، حتى ولو كانوا من أصحاب الملايين، الركون إلى المستقبل بثقة، وهم يعيشون دائماً في حالة رعب خوفاً من تقلبات الأسعار أو الانهيارات التي تهدد ثرواتهم. وإذا كانت هذه هي حالة

أصحاب الثروات، فإن أصحاب الملكيات الأصغر أكثر قلقاً بما يتناسب مع حجم ثرواتهم. أما الذين لا يملكون شيئاً فهم لا يملكون شيئاً يبعث فيهم الأمل.

يحدث أحياناً أن تنشب التظاهرات أو الثورات الاجتماعية ضد النظام الرأسمالي، لكن هذه لا تُخيف أصحاب رأس المال بقدر ما تقلقهم تقلبات الأسعار وانهيارات الأسواق المالية. ولذلك أصبحت نشرات الأخبار، المحلية والفضائية، تسهب في إيراد الأخبار الاقتصادية والتحليلات المتعلقة بأسواق المال والبورصات. فهناك من ينتظرها يومياً، بل كل ساعة، بفارغ صبر؛ وهناك من تنبض قلوبهم على وتيرة الموسيقى المنبعثة من البورصات العالمية. فأصحاب رؤوس الأموال يخافون على الرأسمالية بمقدار ما يخافون منها؛ ويخشون على أنفسهم من تقلباتها كما يخشون عليها من تناقضاتها. وهم يدرون أكثر من غيرهم التناقض الكبير بين واقعها وبين الإيديولوجيا الليبرالية - الرأسمالية التي يروِّجون لها. ويعرفون أيضاً أن يوتوبيا السوق التي يدعون لها، والتي أصبحت هي الوصفة الوحيدة المعتمدة لكل المشاكل والأزمات الاقتصادية والاجتماعية، وحتى السياسية، هي يوتوبيا كاذبة كغيرها من اليوتوبيات التي تدان بحجة أنها تضع المفاهيم فوق البشر وتحاول إعادة تشكيل المجتمعات كي تتناسب مع أفكار القلة النخبوية.

يزعم دعاة الرأسمالية أنها هي النظام «الطبيعي» الوحيد وأنها هي نظام «السوق الحرة» التي تمنح الجميع فرص التقدم. وكل من الاعتبارين خطأ ووهم. فالرأسمالية ليست أمراً طبيعياً، بل هي من صنع الإنسان. وهي قد بدأت في زمان معين وفي مكان محدد ثم انتشرت. وقبل ذلك لم تكن موجودة كي تكون طبيعية. لكن المروّجين لها يصرّون على اعتبارها النظام الطبيعي الذي لا يستطيع الإنسان أن يغيره أو يعدّل فيه. ففي نظرهم، يتوجب على الناس فهم هذا القانون والعمل بموجبه كما يحدث في مجال العلوم المادية (الطبيعية)، إذ يستحيل تغييره.

أما الوهم الآخر فهو أن الرأسمالية تدور حول مبدأ السوق الحرة. لكن

الحقائق التاريخية تفضح هذا الوهم. فالرأسمالية لم تنشأ إلا في أحضان الدولة، ولم تنتشر إلا بالقوة والقسر والإكراه، وذلك عن طريق الدول، دول المركز الأوروبي التي فرضت نفسها على المجتمعات الأخرى بواسطة قوة السلاح والاحتلال الكولونيالي، وذلك منذ بداية القرن السادس عشر، ومنذ أن أرسلت البلدان الأوروبية سفنها، غرباً، وهي مدججة بالسلاح والمدفعية كي تفرض التبادل التجاري على شعوب كانت معتادة أن تتبادل فيما بينها دون سلاح ودون قسر وإكراه. وقد بات معروفاً تاريخ الاكتشافات الأوروبية لقارتي آسيا وأميركا، وهو تاريخ وحشي يسرد سيرة «أبطال» ارتكبوا مذابح همجية متواصلة.

وكل نظام ذي بداية لا بد أن تكون له نهاية، بغض النظر عن الإيديولوجيا الطوباوية التي تدّعي «طبيعيته» والتي تزعم «أبديته». وبمقدار ما يعتمد على القسر والإكراه، فإنه سوف يسقط على يد القوى التي تنشأ في كنفه وترفض مزاعمه وترفض الاستيلام لاستغلاله. وكما توفرت القوى لنشوء النظام الرأسمالي في الماضي، ستتوفر القوى لإسقاطه ولنشوء نظام مختلف.

والمهم هو أن لا تكون المفاضلة، لدى القوى الجديدة، بين نظام ونظام آخر، فكل الأنظمة هي بطبيعتها طوباوية تعتمد على إيديولوجيا تبرّر الواقع بالأوهام ولا تعبّر عن حقيقته، بل يجب أن تكون المفاضلة بين النظام (سواء كان رأسمالياً أو توتاليتارياً أو جمهورياً أو ملكياً أو اشتراكياً أو تعاونياً) وبين الإنسان. فالنظام يُعلي المفهوم فوق الإنسان، والمطلوب هو أن يكون القرار بيد الإنسان، وأن ينبثق المصير من حوار البشر فيما بينهم لا من متطلبات الأنظمة. عندها يتجاوز الإنسان القياس.

لكل نظام قيَمه، وما القيَم إلا المفاهيم العليا التي تعتبر مثلاً عليا، أو نماذج، يجدر الاقتداء بها والخضوع لها. فالقيم أفكار مثالية، ولا ضير في ذلك، لكنها تصبح مصدراً للقمع والكبح والإكراه عندما تتسامى القيم لتصير أهدافاً يُسْعى إليها، ويضطر الإنسان إلى الخضوع لنظام سلوكي يجعل منه أداة للقيم، أداة تسعى لنيل (لتطبيق وتنفيذ) ما يفترض أن مصدره من خارج

الإنسان. وما كان بالإمكان جعل العمل قيمة (تبادلية) لولا القسر الذي جعل من الإنسان أداة إنتاج، أداة تنتج من أجل التبادل، أداة تنتج للغير، لا ذاتاً تنتج من أجل الاستهلاك، ذاتاً تنتج لنفسها. في الحالة الأولى تكون القيمة تبادلية ومسخّرة من أجل ما هو خارج الإنسان، أما في الحالة الثانية فتكون القيمة استعمالية مسخّرة من أجل حاجة إنسانية، لتلبية دافع إنساني داخلي. وعندما ينتج الإنسان للسوق، للتبادل في إطار السوق، فإنه يخضع لها وتصبح السوق سلطة متسامية. أما عندما ينتج الإنسان لنفسه فإنه يكون هو السلطان الأول والأخير. وما يحرر الإنسان هو الخلاص من طوباوية السوق لا التحوّل المزعوم من العمل اليدوي إلى العمل الثقافي والفكري. وعلى كل حال لا يمكن اعتبار معالجة المعلومات المتدفقة عبر أنظمة الاتصالات ووسائل التسلية (media) عملاً فكرياً، أي عملاً يؤدي إلى وعي جديد مختلف، أو معرفة ذات مستوى أرفع. وما دام الإنسان يعمل من أجل السوق، وسواء أكان عمله يدوياً كما في المصنع القديم (الحداثة) أو كما في مكتب الكومبيوتر (ما بعد الحداثة) فإنه يبقى مستلباً ويبقى خاضعاً لما هو خارجه، ويبقى عمله ذا قيمة يحتاج إلى ما يساويها من المال، أي يبقى العمل مساوياً لقيمة مادية.

وستتعاقب أنماط الإنتاج، وسيكون ذلك أمراً طبيعياً، لأن التغيّر الدائم هو سُنّة الحياة دائماً. وكل تغيّر في أساليب العمل يؤدي إلى تعديل في نمط الإنتاج. لكن التحرر لا يحدث تلقائياً عندما يتغيّر نمط الإنتاج أو عندما يتحوّل العمل من مادي إلى فكري. وربما كان تحوّل نمط الإنتاج شرطاً ضرورياً، لكن الشرط الذي لا بد منه للتحرر هو تغيّر نمط التبادل، فما دام الإنسان ينتج من أجل التبادل في السوق فإنه يخضع لها ويتخلى عن ذاتيته لصالحها. فإشكالية التحرر تتطلب تبديلاً لنمط التبادل، لا لنمط الإنتاج وحسب؛ وهذا الأمر هو ما لا يلاحظه كتاب الإمبراطورية، بل هو الأمر الذي أدى به إلى الوقوع في ما حاول الهرب منه وهو خضوع الإنسان لما هو خارجه، للسوق المتسامية.

لا توجد الحرية إلا عندما يتحرر الإنسان من كل سلطة متسامية، وعندما ينعتق من كل تبعية لأي تحكّم خارجي. وفي هذه الحال فقط تتحقق فرادة

الإنسان فلا يحتاج لأن يساوي نفسه، أو عمله، بأي شيء آخر، فلا يعود للعمل قيمة، ولا يعود لها مقياس، ويتم التحرر من القياس. فعندما يتم تجاوز القياس يتحقق التحرر.

لا تنشأ السلطة المتسامية إلا عبر الأوهام وعلى مستواها؛ فالنظام يحتاج إلى إيديولوجيا يبرر بها نفسه، والإيديولوجيا يمكن أن تعبّر عن الواقع في مرحلة أولى من مراحل النظام، لكنها تنفصل عنه في مراحل لاحقة، خاصة عندما تبرز التناقضات، فهي سعي دائم لتجاوز التناقضات عن طريق طمسها والارتفاع فوقها، وكل إيديولوجيا تفترض الانسجام لا التناقض (وما كره كتاب الإمبراطورية للجدل إلا لاعتباره أنه اكتشف النظام الأمثل)، والانسجام يعتبر من مزايا النظام الأمثل والمتسامي، أما التناقض فهو ملازم للعالم السفلي الذي لا يستحق إلا أن يخضع لما هو أسمى منه وأرفع من مستواه. فالإيديولوجيا لا تفهم التناقض ولا تقبل به.

ويتحرر الإنسان عندما يصبح هو السلطة المتسامية، وذلك أمر ممكن التحقيق، نظرياً على الأقل، متى امتلك المعرفة للسيطرة على الطبيعة وممارسة السياسة ليقيم علاقات الحوار مع الناس الآخرين، وبذلك تنحل التناقضات بين البشر ليتم التركيز على التناقضات بين الإنسان والطبيعة، تركيزاً هادفاً لخدمة الإنسان لا لتسخيره. ولا يتم تحقيق نصف هذا الأمر بالمعرفة وحدها، أو بالسياسة وحدها، بل يتم الأمر بامتلاكهما معاً. متواصلين متشابكين مترابطين ترابطاً لا فكاك له، أو ينهار الأمر كله إذا تحقق أحدهما دون الآخر. وكل مجتمع يزعم امتلاك المعرفة ويمنع ممارسة السياسة ينتهي نهايات توتاليتارية (إعادة تشكيل الناس كي يتناسبوا مع المفاهيم العليا المتسامية)؛ ومن ناحية أخرى، كل مجتمع يسمح بالسياسة دون امتلاك المعرفة يغرق نفسه في خصام داخلي دائم ويعود إلى الحالة البدائية، حالة الحرب الأهلية الدائمة حيث يمارس كل فرد أو كل فريق غريزته دون معرفة، دون إدراك ما يريد، فتسود الغريزة وتكون الإرادة ملغاة.

يحتاج كل مجتمع إلى نظام، يتشكل على أساس القيم التي لا بد منها

كي تنتظم الأمور ويخرج الناس من حالة الفوضى الكاملة والحرب الدائمة. لكن نظام القيم (المادية والمعنوية) سرعان ما يتشكل في مفاهيم متسامية تعلو على الإنسان، وربما اتخذت مواقع ميتافيزيقية أو تلبّست أساليب ومفاهيم طبيعية علمية، لتصير معطيات يُسَخَّرْ الإنسان من أجلها. وتقوم على هذا الأساس أنظمة التحكّم والانضباط (في زمن الحداثة مثلاً) أو أنظمة الإشراف والرقابة (في زمن ما بعد الحداثة) لتسهيل السيطرة على الإنسان من أجل استغلاله ومنعه من التعبير عن نفسه (معنوياً) ولحجب ثمار عمله المادي (أو الفكري) عن متناول يده. ويصبح الاستلاب هو القاعدة. ويتحرر الإنسان، وهذه إمكانية محتملة إذا توفرت لها الشروط الكافية والضرورية، عندما يسترد القيم المادية والمعنوية فيعيد امتلاك نفسه، ليصير ذاتاً، ويعيد امتلاك نتاج عمله، فيصير منتجاً من أجل حاجاته لا من أجل الآخرين المتسلطين عليه.

ليس هناك قيم لا يصنعها الإنسان، لكنها تستلب منه وترفع إلى مستوى التسامي لتشكيل قاعدة للسلطة المتسامية التي تنزع منه عناصر ذاته. والمسألة ليست في وجود القيم أو عدم وجودها، والإشكالية ليست بين مَنْ يمارس الأخلاق على أساس القيم أو عدمها، بل الإشكالية هي في امتلاك القيم، وبين أن تكون ملك الإنسان معبّرة عنه فيكون ذاتاً، وبين أن تكون متسامية تبرر السيطرة من الخارج على الإنسان فيخضع لها ويصير تابعاً. الإشكالية هي بين أن نكون ذاتاً أو موضوعاً. ولا تصير ذاتاً إلا بإعادة امتلاك القيم بجميع أشكالها. والتناقض ليس بين العمل الفكري والعمل المادي، والتطور الحقيقي ليس من الثاني إلى الأول، بل هو التطور من إنتاج القيم للسوق، لاستلاب الذات، إلى إنتاجها من أجل تشكيل الذات. وربما كان هذا هو ما يهدف إليه كتاب «الإمبراطورية» دون أن يتوصل إلى استنتاجه صراحة. لكنه أمر ممكن التحقيق شرط أن نتابع النضال ولا نستسلم لأشكال الاستلاب الراهنة.

المسهمون في هذا العدد

الفضل شلق

وزير البريد والمواصلات السلكية واللاسلكية في لبنان، ورئيس مجلس الإنماء والإعمار في لبنان سابقاً، ورئيس التحرير المشارك لمجلة الاجتهاد، ورئيس تحرير جريدة المستقبل. **مؤلفاته**: الطائفية والحرب الأهلية في لبنان (1977)؛ وإشكاليات التوحد والانقسام ـ دراسات في الوعي التاريخي العربي (1986)؛ والأمة والدولة: جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي (1993)، ولبنان وتحديات المستقبل (2000)، وأطروحات عربية (2000)، والوعي بالعالم (2000). وله دراسات ومقالات في قضايا الثقافة القومية، وعلائق الثقافة بالسلطة والتحديث في الوطن العربي.

محمد جمال باروت

كاتب وباحث سوري، يبحث في قضايا التاريخ الفكري والاجتماعي العربي الحديث، من كتبه: يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة (1994)، المجتمع المدني: مفهوماً وإشكالية (1994)، أطياف الحداثة: ما بين علمانية النخبة وإسلامية الأمة (1995)، حركة القوميين العرب (1997)، الدولة، النهضة، الحداثة (2000). هو محرر موسوعة الأحزاب الإسلامية وموسوعة الأحزاب القومية، ومؤلف مشارك فيهما.

محمد الحدّاد

باحثٌ تونسيٌّ معروف. اشتهر في العقد الأخير من السنين بدراساته عن عصر النهضة العربية، وشخصيات المصلحين. من أهمّ دراساته عملٌ عن جمال الدين الأفغاني، وآخر عن الفكر النهضوي التونسي.

إمحمد المالكي

أستاذٌ مغربيٌّ معنيٌّ بالتاريخ الحديث، والأبعاد الثقافية والسياسية للحاضر المغربي والعربي. أهمّ دراساته: الحركة الوطنية المغربية. وله مقالاتٌ منشورةٌ في المجلاّت المتخصّصة.

محمد جابر الأنصاري

رئيس قسم الدراسات العليا بجامعة البحرين. مفكر عربي بارز، وأستاذٌ

معروف. أسهم منذ السبعينات من القرن العشرين في تحليل وفهم الواقع العربي، في دراساتٍ متعاقبةٍ تجمع بين التاريخ والسوسيولوجيا وتاريخ الأفكار. بين أهمّ دراساته: صراع الأضداد، وتاريخ الفكر في المشرق العربي، وتاريخ العرب السياسي. وآخِر كتبه: الناصرية، دراسةٌ وتقويم.

رضوان السيد

أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية. مؤلفاته: الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1984)؛ ومفاهيم الجماعات في الإسلام (1985)، والإسلام المعاصر (1987)؛ والجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1997)؛ وسياسيات الإسلام المعاصر؛ مراجعات ومتابعات (1997)، وجوانب من الدراسات الإسلامية الحديثة (2000)، وأزمة الفكر السياسي العربي (2001). ونشراته: الأسد والغواص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري (1978)؛ والخلاف بين البصريين والبغداديين لأبي رشيد النيسابوري (1979 بالاشتراك مع د. معن زيادة)، وقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (1979)؛ وتسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (1987)؛ ونصيحة الملوك للماوردي (2002)؛ والإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي (1981)؛ والجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحدّاد (1983)؛ وتحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في الملك للطرسوسي (1993). وترجم إلى العربية: مفهوم الحرية في الإسلام لروزنتال (1979 بالاشتراك مع د. معن زيادة)، ورؤية الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى لسوذرن (1982)، ومقاتلون في سبيل الله: صلاح الدين وريتشارد قلب الأسد لجيمس رستون (2002).

عبد المجيد الصغيّر

باحث مغربيٌّ معنيٌّ بتاريخ الفكر الإسلامي، وقضايا الكلام والفقه في المجال الإسلامي الوسيط. من مؤلفاته: أصول الفقه ومقاصد الشريعة، كان قد أعدّها كأطروحة لدرجة دكتوراه الدولة.

نجاح محسن

أستاذة الفلسفة السياسية بجامعة حلوان، قسم الآداب، وعضو الجمعية الفلسفية المصرية، وعضو الجمعية الفلسفية العربية. من مؤلفاتها: الفكر السياسي عند المعتزلة، ومدخل إلى الفلسفة (1988)، والاتجاه السياسي عند ابن حزم الأندلسي (1999)، والفكر القومي عند زكي نجيب (1999). ولها العديد من الأبحاث والدراسات.

رضوان زيادة

طبيب من سورية. له دراساتٌ ومقالاتٌ في الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، وقضايا النهوض والتحديث في الوطن العربي والعالم الإسلامي. ومن دراساته كتابٌ عن حقوق الإنسان في الفكر العربي والإسلامي الحديث.

محمد جمال طحّان

كاتبٌ من سورية، ينشط في المجال الثقافي والفكري بمدينة حلب. من مؤلَّفاته: الاستبداد وبدائله في فكر الكواكبي (1992)، والأعمال الكاملة للكواكبي (1995)، وعلى هامش التجديد (1996)، وأفكار غيّرت العالم (2001).

محمد سيّد رصاص

كاتبٌ من سورية. له اهتماماتٌ وكتاباتٌ في الشأن الثقافي والسياسي في الوطن العربي. وهو يُسهمُ في مجلة **الاجتهاد** منذ عدة سنواتٍ في القضايا التاريخية والفكرية المتعلقة بالثقافة العربية الحاضرة.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

صدر حتى الآن
من مجلة الاجتهاد

الخراج والإقطاع والدولة

****

الشريعة والفقه والدولة (1)

****

الشريعة والفقه والدولة (2)

****

المثقف والسلطان في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الثقافة والسلطة في المجال
العربي الحديث (2)

****

المدينة والدولة في الإسلام (1)

****

المدينة والدولة في الإسلام (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (3 ـ 4)

هموم الحاضر والمستقبل

****

السلطة

الفكرة والبنية في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (2)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (3)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث

والمعاصر (4 ـ 5)

****

البداوة والتحضر في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

البداوة والتحضر في المجال

الثقافي العربي (2)

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي I

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي II

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي III

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي I

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي II

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي III

****

صورة التاريخ والوعي التاريخي

العربي VI

****

تاريخ الإسلام وتاريخ العالم

الوعي والتاريخ في حضارةِ عالمية V

****

العلاقات الإسلامية المسيحية (1)

ثقافة الجدل وثقافة الحياة

****

العلاقات المسيحية الإسلامية

ثقافة الجدل وثقافة الحياة (2)

****

العلاقات الإسلامية المسيحية

وإشكالياتها في العصر الحديث (3)

****

الحوار المسيحي ـ الإسلامي

والعلاقات الإسلامية ـ المسيحية (4-5)

****

التاريخ الاقتصادي العربي

والفكر الاقتصادي العربي (1)

****

التاريخ الاقتصادي العربي

والفكر الاقتصادي العربي (2-3)

****

التاريخ الاقتصادي العربي

الأزمنة الحديثة (4)

****

الفكر الاقتصادي العربي المعاصر (5)

نقد أطروحة الاقتصاد الإسلامي

****

الفكر الاقتصادي العربي المعاصر

الرهان والصيرورة (6)

****

الأسرة العربية

دراساتٌ في الفقه والاجتماع والأنثروبولوجيا

****

الدولة العثمانية في الدراسات الحديثة

من الإمارة إلى الإمبراطورية (1)

****

الدولة العثمانية في الدراسات الحديثة

التاريخ الثقافي والعلاقات الدولية (2)

****

الدولة العثمانية في الدراسات الحديثة

المجال العربي في السلطنة العثمانية (3)

****

الدولة العثمانية في الدراسات الحديثة

الإصلاح والتنظيمات ومصائر الدولة (4-5)

****

من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا (1 ـ 2)

الدولة والمجتمع وصورة الإسلام

****

من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا (3)

الصورة والرمز والآخر

****

من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا (4)

نقد الاستشراق

****

مسألة الحضارة وحوار الحضارات

****

إشكاليات الفكر العربي وإشكاليات النهوض
قضايا الثقافة العربية وأزماتها (1)

****

إشكاليات الفكر العربي وإشكاليات النهوض
قضايا الثقافة العربية وأزماتها (2)

****

مجلة الاجتهاد
ملفات الأعداد المقبلة

إشكاليات الفكر العربي وإشكاليات النهوض
أسئلة التقدم والهوية والمستقبل (3)

****

مقاصد الشريعة
قضايا التجديد الديني والثقافي (1)

****

الإصلاح الديني
والتجديد الثقافي والسياسي (2)
في الوطن العربي

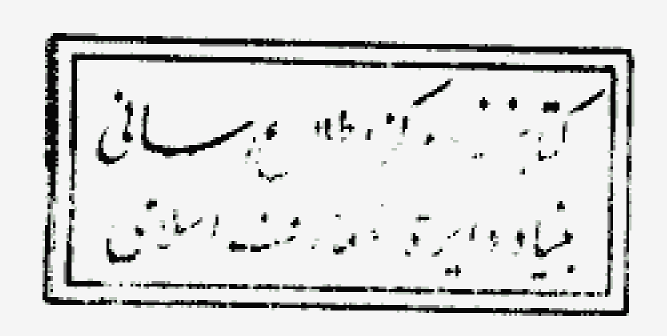
****

الحضارة الإسلامية
المجال والتاريخ والصيرورة

****

التاريخ الاقتصادي العربي
المنهج الكمّي

****




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت ۷۶۲۶۶
تاریخ ۱۳۸۲/۴/۲۵